BIBLIOTECA
Seminario de Cristo Rey
TEXCOCO, MEX.

Jacques Guillet

Jesucristo en el evangelio de Juan

Cuadernos bíblicos

31

01.27

Verbo Divino

Cuadernos bíblicos

31

Tradujo: **Nicolás Darrical** . Título original: **Jesús Christ dans l'Evangile de Jean** . © Les Editions du Cerf - © Editorial Verbo Divino, 1980 . Es propiedad . Printed in Spain . Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. Pamplona, 43 . Estella (Navarra) . Depósito Legal: NA. 34-1982

ISBN 84 7151 269 6

101E01.27

CB
31

OBRA NACIONAL DE
VOCACIONES ADULTAS
SEMINARIO DE CRISTO REY
COATLINCHAN - APDO. P. 249
TEXCOCO, MEX.

Jacques Guillet

Jesucristo en el evangelio de Juan

2.ª edición

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1982

LLEGA un momento en que el creyente se encuentra con el evangelio de Juan. Este libro, al mismo tiempo que suscita la curiosidad por los enigmas que plantea, tiene un poder de fascinación. Los **Cuadernos Bíblicos** le han consagrado ya el número 17, en el que Annie JAUBERT presentaba un esquema general de Juan.

En este número, el padre GUILLET vuelve sobre este evangelio, no ya para repetir ideas conocidas, sino para profundizar en ellas. No es necesario que os hablemos de la competencia del padre GUILLET. Seguramente muchos conoceréis su estudio sobre **Jésus devant sa vie et sa mort,** donde conjuga su sentido pastoral con la calidad de la información.

Cristo según san Juan: el tema es de actualidad en estos tiempos en que las discusiones sobre la cristología preocupan a muchos pastores, teólogos y creyentes. ¿Quién es Jesús? Es la cuestión que se plantean los cuatro evangelios. Juan lo hace de una manera muy original. Sobre el trasfondo del tiempo que ya ha pasado y a la luz del acontecimiento pascual, Juan deja en la sombra muchos detalles sobre Jesús para sumergirse en la cuestión fundamental que preocupaba a los cristianos de finales del siglo I: ¿quién es ese **Verbo** que se ha hecho **carne**? Son las dos palabras que el padre GUILLET nos invita a no separar nunca, ya que la manifestación del Verbo se expresa dentro mismo de la encarnación.

Si la pasión y la cruz ocupan tanto espacio en san Juan, es porque constituyen la cima insuperable de la revelación, en donde coincide el desprendimiento más absoluto y el señorío de Jesús: «Cuando levantéis en alto a este Hombre, entonces comprenderéis que Yo soy y que no hago nada de por mí» (Jn 8, 28).

Alain MARCHADOUR

I

EL JESUS DE JUAN Y EL JESUS DE LOS SINOPTICOS

Todos los evangelios tienen a Jesús como centro, y no sólo como centro, sino como único objeto. Todos se han escrito para narrar sus gestos y reproducir sus palabras. Los demás personajes no actúan ni hablan más que en torno a él y dirigiéndose a él. Los evangelios son algo muy distinto de una biografía. Son menos que una biografía, ya que no se preocupan de la cronología, no siguen el desarrollo de la existencia de Jesús, no intentan explicarla por medio de la situación y de las circunstancias. Y son más que una biografía, ya que no ponen ninguna distancia entre el personaje y el narrador, entre el personaje y el lector; el narrador no es más que un testigo, un testigo que –excepto en alguna ocasión– se borra por completo y ni siquiera nos dice su nombre; el lector se ve invitado por el estilo de la obra a convertirse en oyente, a recibir directamente la voz de Jesús.

El Evangelio de Juan lleva estas características hasta su más alto grado; es, en cierta manera, el evangelio en estado puro, el evangelio elevado a la segunda potencia. Como los demás, se basa en testimonios y llega incluso a citar al testigo, el preferido de Jesús (Jn 19, 35; 21, 34): señal sin duda de que está más lejos del acontecimiento que los otros; pero no es el mismo discípulo, sino sus oyentes, los que lo ponen en primer plano, para atestiguar que recogen de él la palabra que les dirige Jesús, la figura de Jesús que ellos contemplan. La distancia parece haber tenido como consecuencia dejar caer muchos episodios y enseñanzas, para centrar la atención en la persona misma de Jesús, en aquel que habla más aún que en sus palabras, en el sentido que él le da a sus gestos más aún que en sus acciones.

La cuestión está en saber cómo leer este evangelio, cómo llegar a través de él a la persona de Jesucristo. ¿Habrá que desconfiar siempre un poco y

controlar todos los rasgos del Jesús joánico comprobándolos por el de los sinópticos? ¿Cómo encontrar a través del testimonio de Juan el rostro auténtico y la realidad profunda de Jesucristo?

El camino que os proponemos consiste en comparar continuamente lo que de Jesús dicen los sinópticos con lo que dice Juan, ver cómo los unos y el otro hablan de él y le hacen hablar. No para obligarnos a escoger, para eliminar una de las dos alternativas, sino para comprender sus diferencias y captar el mensaje propio de Juan sobre Jesús.

El «Yo» del Jesús de Juan

Una diferencia interesante entre el Jesús de los sinópticos y el de Juan es el lugar que en éste ocupan los «**Yo**» de Jesús. El Jesús de los sinópticos habla raras veces de sí mismo. Hasta el momento en que empieza a anunciar a sus discípulos que tendría que sufrir (Mc 8, 31), casi se diría que sólo habla de sí de manera indirecta o excepcional. Cuando evoca al médico que tiene que desplazarse para ir a atender a los enfermos inmovilizados (Mc 2, 17), o al esposo en el día de la boda (Mc 2, 19), es claro que se refiere a sí mismo, pero aludiendo a su función que desempeña y detrás de la cual se esconde. Es probable que, al contar la parábola del sembrador, piense en la tarea que ha venido a cumplir, en la palabra que está sembrando (Mc 4, 3); es seguro que al describir la alegría del padre que recobra al hijo perdido, desea justificar su propia conducta y su manera de acoger a los pecadores (Lc 15, 1-2). Pero las parábolas son para él parábolas del reino (Mc 4, 26.30) y el mensaje que trae es la venida del reino (Mc 1, 14). Al contrario, para Juan la parábola del pastor es la parábola de Jesús-pastor (Jn 10, 1.7.11); la parábola de la luz no es la parábola de los discípulos-luz (Mc 5, 14-16), sino la de Jesús-luz (Jn 8, 12; 9, 5); la parábola de la viña no es la de los viñadores infieles (Mt 20, 33-45), sino la de Jesús, verdadera vid (Jn 15, 1).

Una señal del predominio del **Yo** de Jesús en el evangelio de Juan nos la ofrece la misma gramática: la importancia del pronombre griego de primera persona **egô** (yo) y el número de declaraciones de Jesús **egô eimi** (yo soy). A ello hay que añadir los ejemplos todavía más abundantes en que Jesús dice simplemente «yo»: yo he venido, yo he sido enviado, yo hablo, yo doy testimonio, yo obro, yo sé, yo hago, yo no hago, yo voy, yo quiero... De todo ello se desprende un hecho palpable: en Juan, Jesús habla de sí continuamente; si actúa, es para poder a continuación hablar de sí y decir: Yo soy (cf. cuadro de la página 7).

A esta abundancia de los «Yo soy» de Jesús responde la abundancia de los «tú eres», o de los «¿eres tú?». Casi aparecen en todos los episodios. Para ser completos, deberíamos añadir todas las afirmaciones «él es» o «¿es él?» relativas a su persona.

Si comparamos todos estos datos con los de los sinópticos, la diferencia es abrumadora. En éstos también aparecen los «yo» dichos por Jesús, pero de manera mucho menos frecuente y sobre todo menos sistemática; también aparecen las fórmulas «yo soy» o «tú eres», pero en circunstancias concretas y bastante raras. El «yo soy» de los falsos mesías (Mc 13, 36) es una caricatura del acento divino de las declaraciones de Jesús. El «Yo soy» que acompaña a la aparición de Jesús en el desencadenamiento de la tempestad (Mc 6, 50) supone una auténtica presencia

LOS «YO» DE JESUS

Juan: Soy yo [1] (el Cristo) (4, 26)
Soy yo, no tengáis miedo (6, 20)

Sinópticos: Soy yo, no tengáis miedo (Mc 6, 50)

Juan: Yo soy el pan de la vida (6, 35. 41. 48. 51)
Yo soy la luz del mundo (8, 12)
Cuando levantéis en alto a este Hombre, entonces comprenderéis que yo soy el que soy (8, 28)
Desde antes que naciera Abrahán, soy yo el que soy (8, 58)
Yo soy la puerta de las ovejas (10, 7)
Yo soy la puerta (10, 9)
Yo soy el modelo de pastor (10, 11.14)
Yo soy la resurrección (11, 25)
Os lo digo ya ahora, para que cuando suceda creáis que yo soy el que soy (13, 19)
Yo soy el camino, la verdad y la vida (14, 6)
Yo soy la vid verdadera (15, 1.5)
¿A quién buscáis? A Jesús Nazareno
–Soy yo (18, 5.6.8)
Yo soy rey (sin **egô**) (18, 37)

Sinópticos: Van a venir muchos usando mi título, diciendo «ése soy yo» (Mc 13, 6)
¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios bendito?
–Yo soy (Mc 14, 62)

Juan: Tú eres [2] el Hijo de Dios,
el Rey de Israel (1, 49)
Tú eres un maestro venido de parte de Dios (3, 2) (sin **su**)
¿Vas a ser tú más que... Jacob? (4, 12)
Tú eres un profeta (4, 19)
Tú eres el Consagrado por Dios (6, 69)

Sinópticos: Tú eres el Mesías (Mc 8, 29)

Juan: ¿Quién eres tú? (8, 25)
Si tú eres el Mesías, dínoslo (10, 24)

Sinópticos: ¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios bendito?
–Yo soy (Mc 14, 62)

Juan: Tu eres el Mesías, el Hijo de Dios (11, 27)
¿Eres tú el rey de los judíos? (18, 33)
¿De dónde vienes tú? (19, 9)

1. Soy (**Egô Eimi**)
2. Eres (**Su ei**)

divina, pero está exigido al mismo tiempo por el desarrollo normal del relato y la simple necesidad de darse a conocer. Solamente el «Yo soy» con que Jesús contesta a la pregunta del sumo sacerdote: ¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios bendito?» (Mc 14, 62) es una afirmación indiscutible en la que Jesús revela el misterio de su persona. En cuanto a los «tú eres», suelen salir de la boca de los posesos antes de que Jesús los reduzca al silencio.

En resumen, en Marcos y los sinópticos encontramos una pregunta explícita sobre la identidad de Jesús (la del sumo sacerdote), una confesión explícita de esa identidad (la de Pedro en Cesarea), varias confesiones ambiguas de los malos espíritus, una sola declaración explícita del propio Jesús ante el sanedrín. Pero en Juan nos encontramos con varias interrogaciones en el mismo tono conminatorio que la del sumo sacerdote, con varias confesiones pronunciadas por una fe más o menos firme, con un gran número de declaraciones explícitas de Jesús sobre sí mismo. La diferencia es importante, pero no tiene que hacernos olvidar algunos puntos de contacto esenciales: la confesión de Pedro en Cesarea tan parecida a la de Cafarnaún en Juan, suscitadas ambas por una pregunta de Jesús, la intimación a que declare su identidad –procedente de los judíos en Juan, del sumo sacerdote en los sinópticos–, la presencia del **egô eimi** en estado puro, sin más complementos, como en el Horeb (Ex 3, 14), al comienzo de la pasión (Jn 8, 28).

Estas relaciones son esenciales, porque manifiestan un acuerdo fundamental entre Juan y los sinópticos. Por una y otra parte, el evangelio es la revelación, a través del mismo Jesús, de lo que hace Jesús y de lo que es Jesús. Por una y otra parte, esta revelación se produce en un intercambio entre Jesús y los hombres, bien porque éstos, en su incredulidad, llevan a Jesús a revelarse en la verdad, bien porque el propio Jesús lleva a los creyentes a descubrir su secreto. Finalmente, por una y otra parte, la pasión es la hora de la revelación plena, del «Yo soy» realmente divino. Estos puntos de contacto son fundamentales: para Juan, lo mismo que para Marcos o Mateo, Jesús necesita para revelarse el recorrido íntegro de su existencia, el camino hasta la cruz.

Sobre esta convergencia de fondo se descubren ciertas diferencias de relieve. La más importante es el contraste entre el número de los «Yo soy» en una y otra parte. Prescindiendo del episodio de la tempestad en Mc 6, 50, el «Yo soy» sólo aparece en los sinópticos en la respuesta a la intimación del sumo sacerdote, mientras que en Juan figura ya en el episodio de la samaritana (Jn 4, 26). El «tú eres» aparece en la confesión de Pedro –en Cesarea según los sinópticos, en Cafarnaún según Juan–, pero en este último se expresa ya desde los primeros encuentros, explícitamente en Natanael (1, 49), casi con la misma claridad –aunque en tercera persona– en Juan Bautista (1, 29.34.36), en Andrés (1, 41) y en Felipe (1, 44).

Otra diferencia: en Marcos, la identidad de Jesús, el secreto de la revelación es formulado por los hombres de manera casi exclusiva, bien bajo la forma de la confesión de fe del creyente, bien a través de la intimación que procede del que no cree. Juan conoce estos dos caminos, pero el número y el peso de las declaraciones del mismo Jesús tiende necesariamente a reducir por contraste la importancia de las fórmulas que vienen de otros hombres. Mientras que, según los sinópticos, la palabra de Jesús sirve de marco a la declaración de Pedro o del sumo sacerdote para suscitarla de antemano o para confirmarla a continuación, en Juan se diría que Jesús pasa el tiempo diciendo quién es y que los hombres no tienen que hacer prácticamente más que reproducir sus declaraciones.

Tomada al pie de la letra, esta impresión no es exacta. Incluso en Juan, el acto de fe no es nunca la reproducción literal de una palabra de Jesús; aunque no sea un descubrimiento personal, aunque no sea más que una respuesta con un «sí» o con un «no» a las cuestiones planteadas por Jesús, siempre nace de una elección. Sigue siendo verdad que, en el proceso que desemboca en esta elección, el papel de Jesús y de su palabra resalta mucho más que en los sinópticos y que, para los lectores de Juan, este evangelio se convierte en una afirmación explícita y total desde el principio hasta el fin, en una revelación ya prácticamente completa en el primer momento. Y por si faltase algo, el mismo evangelista se ha encargado de completar con su prólogo lo que el mismo Jesús no dice con todas las letras: «Al principio ya existía la Palabra... La Palabra era Dios... la Palabra se hizo hombre.» Una forma de indicar que para él toda la existencia de Jesús es revelación, revelación de todo lo que es Jesús: «y contemplamos su gloria». Si somos fieles a esta perspectiva, que parece ser la que pretende su autor, ¿cómo conciliarla con el camino difícil y desconcertante que suponen los sinópticos? ¿Cómo no dar razón a éstos contra aquél? ¿Qué valor puede tener una composición artificialmente añadida a los datos históricos más seguros?

Si queremos oponer las palabras de Juan a las de los sinópticos, escoger las que nos parecen más verosímiles, las que mejor resisten a la prueba de la crítica, la cosa está clara: las palabras de Juan, con una o dos excepciones todo lo más, llevan ciertamente el sello de su autor y no nos permiten remontarnos a un original pronunciado por el mismo Jesús. Pero sería un error eliminarlas con este criterio; sería no comprender nada de la intención del evangelista.

Lo que Juan quiere decir al multiplicar las declaraciones de Jesús sobre sí mismo, con su acento de revelación divina, es una realidad profunda que los sinópticos suponen sin expresarla generalmente y que era necesario poner de relieve. Es cierto que las frases de Jesús en primera persona no cuadran inmediatamente con la tradición sinóptica, donde Jesús habla sobre todo de otra cosa distinta de él, del reino que ha de venir, de la voluntad del Padre, del juicio para el que hay que prepararse. Incluso en donde compromete a su propia persona con mayor energía («pero yo os digo»), es para fijar la atención en el verdadero sentido de la ley y en las exigencias de Dios, para borrarse a sí mismo detrás de su mensaje. Lo contrario habría de decirse del Jesús joánico, que concentra la ley y los mandamientos en su propia

persona: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros» (13, 34); «Yo soy el camino, la verdad» (14, 6). Hablando en general y simplificando las cosas, es verdad que el proceso de revelación sinóptica: «¿Quién soy yo?... Tú eres... Dices bien...», es sustituido de ordinario en Juan por el proceso inmediato: «Yo soy... Sí, tú eres...». Pero estos desplazamientos, seguramente menos conformes con el desarrollo material de los hechos, expresan su verdad profunda e indiscutible, el otro movimiento interior, invisible, no expresado anteriormente, pero fundamental y básico para el desarrollo exterior de los hechos. En el origen de las declaraciones de fe sobre Jesús hay siempre, incluso antes de la cuestión que plantea a los discípulos, una comunicación interior de lo que él es, sin la cual no sabrían decir nada sobre su Maestro. Para que nazca un acto de fe, no basta con que Jesús plantee la cuestión: «Quién soy yo?»; es preciso que al mismo tiempo él haga percibir interiormente la respuesta que aguarda. Esta acción interior de Jesús en el corazón de los que hace nacer a la fe, viviendo entre ellos, es tan real y tan histórica como las palabras pronunciadas.

Cuando Juan hace decir a Jesús «Yo soy» y da luego la respuesta del creyente: «Tú eres», invierte el orden cronológico que parte de la experiencia vivida y acaba en la palabra que expresa esta experiencia. Pero pone de relieve un dato esencial: que esta experiencia ha sido dada por Jesús y que la palabra en la que acaba es realmente un eco del don que procede de Jesús. Todo el procedimiento de Juan –y es legítimo hablar de procedimiento, ya que Juan parece utilizarlo de forma sistemática– es la traducción en diálogo de aquella frase de Jesús a Pedro en Cesarea: no eres tú el que has llegado a esta solución, sino que es un don de mi Padre (Mt 16, 16). Don del Padre, que actúa en el corazón de Simón Pedro; don del Padre, que pasa al mismo tiempo por la palabra y los gestos de Jesús.

No hay absolutamente nada que pruebe que Jesús no hablara con el lenguaje joánico. Es verdad que difiere del lenguaje de los sinópticos, pero este último refleja sobre todo la experiencia de los doce, y Jesús era ciertamente capaz de adaptarse a otros auditorios. Sin embargo, se trata menos de un auditorio nuevo que de una nueva manera de hablar. Al contrario, es extraño que, en un estilo y en un tono tan particular, volvamos a encontrarnos con el Jesús de los sinópticos, imposible de confundir con cualquier otro. El mismo Jesús, largamente contemplado, incesantemente escuchado, hablando en un lenguaje que no es exactamente el de su vida en la tierra y que ha llegado a ser el de quienes lo escuchan. Pero siempre es Jesús el que habla y el que dice lo que es y lo que hace. Sólo él puede decirlo, sólo él puede hacerlo entender. El evangelio según Juan sigue siendo el evangelio de Jesús.

II

EL VERBO

Entre todos los títulos que el evangelio de Juan da a Jesús hay uno especialmente interesante para este evangelista, el de Verbo. Le consagra la creación más personal de toda su obra, el prólogo. Pues bien, este título tiene de particular que nunca lo reivindicó Jesús. Jesús se proclamó Mesías, Rey, hijo del hombre, Hijo de Dios; se presentó como la vida, el agua, la vida, la luz... Pero nunca se designó a sí mismo como Verbo o Palabra de Dios. ¿De dónde proceden este silencio de Jesús y esta extraña insistencia del evangelista?

El Verbo en el Nuevo Testamento

Nuestra traducción castellana **Verbo** tiene algo especial y expresa en efecto una realidad especial. Equivale al griego **Logos,** que significa normalmente palabra. Pero para nosotros, al menos en castellano, la palabra es siempre palabra de alguien; no nos imaginamos la palabra existiendo sin una boca que la pronuncie. Pues bien, la palabra de la que habla el prólogo de Juan tiene precisamente como carácter esencial tener una existencia personal. La prueba es que, al tomar carne, se convierte en un hombre concreto. La traducción **Verbo** está destinada a mantener a la vez todo el contenido significado por la palabra y la realidad personal de esa Palabra única. Muchas veces sucede que, para salvaguardar el carácter único de este término en el prólogo, se mantiene la palabra griega sin traducirla y se habla del **Logos.** No es seguro que esta fidelidad literal esté realmente en la línea querida por el evangelista. En efecto, su intención parece ser la de utilizar un término común en su época para expresar la realidad sin igual que ha aparecido en Jesús. (Siguiendo esta línea, habría que abandonar la palabra de origen latino **Verbo,** para hablar de **la Palabra,** como hacen los últimos traductores de la biblia al castellano).

La palabra **Logos** (con el artículo, **ho Logos**), para designar a la persona de Jesús no aparece más que en el prólogo: tres veces en el versículo 1 y una vez en el 14. Vuelve a aparecer en 1 Jn 1,1 ese mismo personaje llamado Verbo, pero con una precisión importante: «Lo que existía desde el principio..., lo que contemplamos y palparon nuestras manos –hablamos del Verbo de vida». Este Verbo de vida es evidentemente el Verbo del prólogo. Lo hemos tocado y visto, lo mismo que en Jn 1, 14 hemos visto su gloria. Pero Verbo de vida es un nombre menos misterioso que Verbo sin más; define al personaje por su función: da

la vida y la da hablando. Se le da un nombre a partir de lo que hace. Es un nombre funcional, lo mismo que Príncipe de la vida (Hech 3, 15; 5, 31), Pionero de la fe (Heb 12, 2). También al caballero vencedor del caballo blanco en Ap 19, 13 se le llama la Palabra de Dios, pero no hay razón para llamarlo Verbo de Dios, pues también se le llama «Fiel y Verdadero» (Ap 19, 11). Palabra de Dios, Fiel y Verdadero no dicen inmediatamente lo que es, sino lo que hace: es la palabra de Dios que se cumple a sí misma. Por sí sola, esta figura en una visión de apocalipsis, si todo el libro no tuviera como centro al personaje Jesús, podría ser solamente una imagen expresiva del poder de Dios cuando habla. Recordemos la descripción en la Sabiduría de la primera noche pascual en Egipto: «Un silencio sereno lo envolvía todo, y al mediar la noche su carrera, tu palabra poderosa se abalanzó, como paladín inexorable, desde el trono real de los cielos al país condenado» (Sab 18, 14-15). La Palabra no es aquí más que una personificación, mientras que el Verbo es una persona.

¿Por qué el evangelista ha escogido este nombre para designar a Jesús, un nombre que Jesús no utilizó jamás? La respuesta puede parecer paradójica, pero es la que mejor se impone: se trataba de decir lo que Jesús no había dicho, de superar el horizonte necesariamente limitado en que lo había colocado su condición de hombre. Hombre nacido en una fecha concreta, en un ambiente determinado, que lleva a cabo su acción con un estilo propio, Jesús se había revelado en donde estaba, con la grandeza y la profundidad de Dios, en el misterio de su filiación. Era necesario desplegar ese misterio en todas las dimensiones del mundo y en la historia de la humanidad; era preciso hacer de la encarnación el centro del universo. Esa es la razón del prólogo y de la elección de la palabra **Logos.**

El origen del Verbo

La presencia de Jesús en el mundo ha planteado siempre a los hombres una cuestión fundamental, la de su origen. «¿De dónde eres?», es la cuestión suprema de Pilato a Jesús (Jn 19, 9), pero surge ya en los primeros encuentros. ¿De dónde viene el vino de Caná (2, 9), de dónde puede venir ese agua viva que Jesús quiere dar a la samaritana (4, 11), de dónde podrían hacer venir los apóstoles ese pan capaz de alimentar a las turbas (6, 5), de dónde puede venir ése cuya familia y lugar de origen se sabe, pero que pretende siempre venir de otra parte (8, 14; 9, 29)? A esta cuestión, completamente natural, hay que darle una respuesta. Y Juan no es el único en darla desde el comienzo de su obra. La escena del bautismo en los sinópticos desempeña el mismo papel que el prólogo de Juan: presentar al personaje cuya historia se abre; es el Hijo de Dios y su origen está en otra parte, más allá de ese desgarrón abierto en el cielo, en la palabra que recibe de Dios: «Tú eres mi Hijo, a quien yo quiero» (Mc 1, 11). El prólogo de Juan nos dice también de dónde viene ese Jesús cuya historia vamos a leer: ese «Hijo único» (Jn 1, 18) es el Verbo (1, 14).

La diferencia está en que el «tú eres mi Hijo» de los sinópticos es el eco directo de las palabras con que Jesús se dirigía a su Padre en la oración (el «Abba» de los niños judíos a su papá: Mc 14, 36) y con las que se presentaba ante los hombres como «el Hijo», el único frente al Padre (Mt 11, 25-27; Mc 13, 32). Los sinópticos reciben del mismo Jesús –y Juan después de ellos, como veremos– esta revelación. Pero Juan le da a Jesús el nombre de Verbo por su propia cuenta. Su objetivo es el mismo que el de los sinópticos: se trata de remontarse al origen de Jesús. No para ir más allá que ellos; el Verbo, junto a Dios desde el comienzo, Dios antes de que apareciesen las

primeras criaturas, no es más íntimo a Dios, más profundamente interior al misterio del Padre que el Hijo predilecto de los sinópticos. Pero su existencia, más allá del comienzo, le permite abarcar todas las dimensiones del universo y seguir estando en acción a lo largo de toda nuestra historia. Coexiste con todo lo que viene a este mundo, porque era antes de que todo fuese. Coexistencia y Preexistencia.

Preexistencia del Verbo

«Al principio ya existía el Verbo» (Jn 1, 1). La referencia al «principio» del Génesis es manifiesta, pero la precisión del lenguaje señala toda la diferencia. Según el **Génesis** (1, 1), «al principio creó Dios el cielo y la tierra»: puso un acto del que nació todo el universo. Ese principio es el primer instante de una sucesión que dura hasta nosotros. Pero ¿qué es lo que había antes de ese principio? El **Génesis** no responde directamente, pero da a entender su respuesta diciendo que al principio el primer acto fue puesto por Dios y afirmando por consiguiente que Dios estaba allí para ponerlo. El prólogo explicita al Génesis en dos puntos: diciendo que al principio ya existía Dios y el Verbo, y añadiendo que la acción inicial, la creación fue obra del Verbo: «mediante él se hizo todo» (1, 3). A lo largo de todo el prólogo, la diferencia entre los imperfectos («existía») y los pretéritos definidos («fue, fueron») es también la diferencia entre el verbo «ser» (**einai**) –que afirma la existencia sin defecto y sin límites– y los verbos «hacerse» o «nacer», parientes por su sentido y su forma (**gignomai, gennaô**). Cuando el verbo «ser» se aplica a una criatura, es para expresar lo que no es: «(Juan) no era la luz» (1, 8). El que era y el que hizo que comenzara el mundo es necesariamente anterior al mundo, preexistente a su creación.

La preexistencia en el judaísmo

La noción de preexistencia no es una invención cristiana. La tradición judía mencionaba siete realidades que son anteriores a la creación del mundo: la ley, la penitencia que devuelve a la Torah, el jardín del Edén, la Gehenna, el Trono de la gloria, el Santuario y el Nombre del Mesías. Y los doctores se preguntaban si esas realidades existían realmente antes de la creación del mundo o solamente en el pensamiento divino. Detrás de estas discusiones, que nos parecen pueriles, hemos de reconocer la lógica de una reflexión que quiere atender a la coherencia de la obra de Dios, preocupada por no dejar que nada se escape de sus manos. Si la **Torah** es anterior a la creación, es que Dios al crear el mundo sabe lo que quiere construir; y ese plan, ese proyecto, esa voluntad, es precisamente la Ley. Si el jardín del Edén y la Gehenna preexisten al universo, es porque son su conclusión y Dios no puede crear el mundo sin prever de antemano el término de su acción. Sin tener que apoyarse en razonamientos de este tipo, Jesús expresa convicciones idénticas cuando describe al Padre del cielo alimentando a los pájaros y vistiendo a los lirios del

campo (Mt 6, 26-28), o cuando evoca el reino «preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25, 35).

Otro camino hacia la preexistencia es la de los profetas y de su vocación. Jeremías, cuando Dios lo llama, percibe que esa llamada es anterior a su propia existencia: «Antes de formarte en el vientre, te escogí; antes de salir del seno materno, te consagré y te nombré profeta de los paganos» (Jer 1, 5). Su vocación es una irrupción de Dios en su vida, una violencia contra la que se defiende desesperadamente (cf. 1, 6-8; 20, 6-9); pero es también una misión para la que Dios le ha preparado desde siempre y por la que le ha hecho venir al mundo. Modelar y conocer son dos palabras del vocabulario de la creación (cf. Gén 2, 7.19; Sal 139, 1-4.13-16), y siempre conocer viene antes que modelar. La experiencia de los profetas es finalmente la de una creación: se sienten cogidos y modelados por la mano de Dios (Is 8, 11; Ez 3, 14; cf. Gén 2, 7; Jer 20, 7), y sienten que esta vocación explica y alcanza a su ser más profundo, que hace existir a su yo delante de Dios. San Pablo, que también se siente «cogido por Cristo Jesús» (Flp 3, 12), descubre entonces que esta posesión por parte de Jesús es anterior a su existencia y que desde el vientre de su madre había sido seleccionado para revelar al Hijo de Dios (Gál 1, 15).

Preexistencia paulina y preexistencia joánica

La preexistencia de Cristo según Pablo está en la línea de esta doble tradición bíblica: preexistencia del designio de Dios, predestinación de su enviado. La primera se expresa en las cartas de la cautividad, Colosenses y Efesios, en donde Cristo es «nacido antes que toda criatura» (Col 1, 15), «el primero en nacer de la muerte» (Col 1, 18), y donde los creyentes han sido escogidos «con él antes de crear el mundo..., destinados ya entonces a ser adoptados por hijos suyos» (Ef 1, 4-5). La segunda es visible en las grandes cartas, especialmente en la segunda a los Corintios y a los Romanos, y en el gran himno de la carta a los Filipenses: «El, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojo de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos» (Flp 2, 6-7). Bajo una forma más breve, este mismo movimiento se nos describe en 2 Cor 8, 9: «Ya sabéis lo generoso que fue nuestro Señor, Jesús el Mesías: siendo rico se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza». Aquí, la preexistencia no es ya solamente la de un designio anterior a la creación, sino la del mismo Cristo, la de su persona y sus decisiones. No es la preexistencia postulada en Dios como una condición para su acción, sino que se la afirma de Cristo, a partir de su existencia terrena.

Lo que preexiste según estos dos textos es la decisión de Cristo: vaciarse de sí mismo, hacerse pobre. Esta decisión es anterior a toda su existencia, pero se traduce en esta vida. Pablo sitúa en Cristo, durante su existencia terrena, una elección fundamental que se remonta a su origen divino. Jesús vive su humanidad como una elección totalmente asumida, libremente decidida, que se refiere a su propia persona, y que se remonta más allá de su aparición en el mundo. Pero no se dice nada de ese más allá y no hay nada que lo presente como una especie de tiempo anterior en donde se habría situado la deliberación y la decisión. Se trata de una opción que no recae en una decisión particular y parcial, sino en la totalidad de la existencia, y que no puede comprenderse como tal más que si se la sitúa en el mismo origen, antes de su nacimiento.

La perspectiva joánica de la preexistencia es realmente distinta. Aquí hay verdaderamente dos etapas sucesivas y diferentes, la del Verbo hecho carne y la de antes de la encarnación. Esta es la del verbo **ser,** la de los imperfectos que duran sin límite; aquélla es la del tiempo del **hacerse** y del **nacer,** la de los pasados que se borran, la de los gestos humanos que se ponen y desaparecen. En estos dos períodos se habla

del Verbo y se describe su acción: «Existía, se dirigía a Dios, era Dios» (1, 1); «estaba en el mundo»; «estaba llegando al mundo» (1,9c, en la traducción adoptada aquí). Por otra parte, «vino a su casa» (1, 11a); «se hizo hombre» (1, 14); «hizo capaces de ser hijos de Dios» (1,12); «no nació de linaje humano, ni por impulso de la carne..., sino que nació de Dios» (1, 13, según la versión adoptada aquí: cf. cuadro p. 21); «acampó entre nosotros» (1, 14); «dió a conocer a Dios» (1, 18).

Así, pues, estamos ante dos tiempos que se siguen y que se distinguen: el Verbo actúa en los dos, antes de hacerse carne y después de haberse hecho. La preexistencia que aquí se afirma supera a las demás formas que habíamos visto en la tradición judía, en el Antiguo Testamento o en Pablo, y todo nos induce a hablar de dos existencias. Pero entonces surgen las dificultades y las dudas. Afirmar una existencia divina anterior a la existencia humana, según el mismo modelo pero de una cualidad diferente, es caer en el sueño y en el mito. Dios no está en el tiempo. Y tampoco el Verbo, puesto que es Dios. Los imperfectos que describen su ser no son más que ficciones y exigen una crítica muy severa.

De hecho, resisten a la crítica más seria, cuando uno se da cuenta de su significación. Expresan simplemente la presencia del Verbo en el tiempo del universo. Presencia que es a la vez distancia radical e inmanencia total. En esos «era» hay al mismo tiempo la afirmación positiva de una existencia y de una presencia en el mundo y la negación de un desarrollo en la historia humana, a la manera de los acontecimientos y de los personajes del mundo. Y si en esos «era» hay alguna duración, esa duración es la del mundo en que el Verbo está presente desde su creación. El tiempo del que habla el prólogo antes de la encarnación no es el del Verbo no encarnado todavía, sino el tiempo del mundo antes de que el Verbo se convirtiera en un fragmento del mismo, un tiempo en el que el Verbo estaba ya presente y operante y donde su acción era lo que habría de ser durante su vida terrena: luz y vida del mundo.

La preexistencia del Verbo en el prólogo de Juan no es más mítica que la de Cristo para Pablo. Si el «tiempo» del Verbo antes de la encarnación parece extenderse sin límites, mientras que el «tiempo» de Cristo antes de su aparición en el mundo no dura más que el instante de la decisión, en ambos casos la preexistencia no se imagina, sino que se afirma como un dato fundamental de Cristo y del mundo. Desde que el mundo existe, desde el comienzo, el Verbo, en su existencia eterna, es para el mundo aquello en que se convertirá, un día de nuestra historia, en nuestra existencia carnal. Es el mismo Verbo, la misma luz, la misma vida; y en el hombre se da también la misma reacción de rechazo.

A ese rechazo del hombre, el Verbo responde con un nuevo paso, viniendo en la carne. El Verbo no es distinto cuando vive y cuando habla como hombre y del hombre, que cuando se revela y habla a través de la creación. Pero hay otra manera de existir y de hablar en la que todavía nos dice más: se dice a sí mismo y dice a su Padre. Pero escuchando y mirando a ese Verbo en la Carne es como Juan descubre lo que era el Verbo antes de la carne. Preexistencia, desde luego, puesto que ya era el Verbo; pero de esa preexistencia Juan no sabe decir nada sin descubrirlo en el Verbo encarnado.

III

EL VERBO :

ORIGENES LITERARIOS Y CULTURALES

Si el tema de la preexistencia del Verbo no es mítico en el prólogo de Juan, si está dentro de la lógica rigurosa de la afirmación de Jesús sobre su origen: «Yo pertenezco a lo de arriba» (Jn 8, 23), queda por explicar por qué el evangelista, cuando quiere designar la acción de su personaje anterior a su existencia terrena, utiliza un tema que el mismo Jesús no tuvo nunca en cuenta. Y si se trata –como hemos intentado demostrar– de la misma acción bajo dos formas distintas, esa diferencia entre los nombres que Jesús se da a sí mismo y el que le da el autor resulta más sorprendente todavía. Será necesario explicarla.

Y se explica efectivamente por el hecho de que, si la acción del Verbo antes y después de la encarnación es fundamentalmente la misma, reviste sin embargo formas muy diferentes. La del Verbo hecho carne es fácil de identificar: pasa por completo a través del personaje Jesús de Nazaret. Pero ¿dónde encontrar la que realiza antes de los días de su encarnación? No podemos contentarnos con el postulado: era Dios y por tanto actuaba en el mundo. El prólogo está escrito precisamente para decirnos otra cosa, para afirmar que, si el Verbo no era visible todavía, su acción estaba sin embargo allí y que el mundo habría podido conocerla. Se comprende entonces que, para designar esa acción y a su autor, el evangelista utilice una expresión anterior a Jesús, utilizada por los hombres sensibles a esa acción.

El Verbo es una expresión de este tipo y se prestaba para designar a aquel que actuaba ya antes de aparecer en la carne, para designar la acción que él realizaba tanto en una condición como en la otra. El Verbo, para muchos hombres de aquella época, era una realidad más o menos personal, era una acción de tipo universal, era una esperanza de salvación. Al adoptar esta expresión, Juan despertaba todo un mundo de ideas y de anhelos que a nosotros nos cuesta trabajo imaginarnos de forma concreta, pero

que era ciertamente sugestivo para muchos de sus lectores. Se puede intentar, con mayor o menor certeza, subrayar algunos rasgos de ese mundo y de esos anhelos, precisando el parentesco que existe entre el Verbo de Juan y los otros «verbos» conocidos de aquel tiempo, indicando quizás de dónde sacó Juan la idea de dar este nombre a Jesús para significar su origen divino y su acción en el mundo.

El Verbo en el movimiento gnóstico

Hablar de movimiento gnóstico no es más que una aproximación muy genérica. No ha habido nunca un movimiento gnóstico, sino solamente unas cuantas tendencias más o menos emparentadas entre sí, un mundo muy poco definido y de distintos niveles, unas escuelas y unos maestros, unas sectas más o menos marginales respecto al cristianismo y el judaísmo. Cuando algunos autores cristianos, especialmente Justino, Tertuliano, Hipólito e Ireneo, tuvieron que vérselas con las interpretaciones gnósticas, las agruparon para combatirlas y les dieron de este modo un aspecto de sistema. Algunos modernos, como Hans Jonas en Alemania, han intentado sintetizar todas estas tendencias en torno a unos cuantos temas principales, típicos de la gnosis. Y Rudolf Bultmann, a partir de esos trabajos, ha dado del evangelio de Juan una interpretación a su manera, poco basada en la historia, penetrante en muchos puntos, pero decepcionante en el fondo.

Para Bultmann, el Verbo de Juan es el equivalente de la figura gnóstica de la Palabra, enviada por el Ser Supremo a los hombres para llevarles la revelación de la salvación con el conocimiento de la vida. En el fondo de todas las gnosis está la oposición dualista entre el mundo celestial del bien y el mundo del mal, o sea, de la materia. El hombre, que pertenecía antaño al universo celestial, se encuentra ahora perdido en el mal y la materia. El mito gnóstico nos narra cómo ha sido enviado un redentor para llevar a los hombres al conocimiento de su verdadera esencia, a fin de traerles con este conocimiento la salvación.

Para Bultmann, el Verbo de Juan que designa a Jesús en su existencia y en su acción no tiene nada que ver con ese redentor mítico. El evangelio de Juan es el tipo mismo de la desmitologización, que parte del mito, pero para negarlo y darle la vuelta.

El Verbo del mito gnóstico, en todas sus formas, carece de toda consistencia; es puramente el fruto de un pensamiento en aras de la imaginación, pero expresa una esperanza profunda, una auténtica necesidad de salvación, y Juan escribe su evangelio para anunciar a los hombres que el único Verbo salvador es Jesús de Nazaret en su realidad de hombre, en la fe en su persona.

La fuerza de Bultmann radica en su insistencia en la fe, en su rigor por eliminar lo imaginario y el mito. Su debilidad radica en que, al reducir el Verbo al personaje histórico de Jesús, relega en lo imaginario la mayor parte del prólogo, toda la acción del Verbo antes de la carne.

El Verbo en el hermetismo

Ese Verbo que Bultmann busca en la gnosis, otro exégeta del cuarto evangelio, C.H. Dodd, tiende a buscarlo en el hermetismo. Esta doctrina, que conocemos por los escritos recogidos bajo el nombre del dios egipcio helenizado Thot-Hermes, posteriores todos ellos al cristianismo, pero sin que hayan sufrido su influencia, representan un tipo de pensamiento alimentado por el platonismo marcado de estoicismo (que era la filosofía más alta de aquella época) y por una profunda aspiración religiosa. Este pensamiento está muy cerca del de Filón de Alejandría, judío contemporáneo de Pablo. Pero mientras que Filón realiza la fusión entre esta filosofía y el judaísmo, el hermetismo intenta unir, en el mundo egipcio, el espíritu de la religión antigua con el pensamiento griego.

Entre el hermetismo, posterior al cristianismo, y el evangelio de Juan, no ha sido posible señalar contactos precisos y no hay nada que pruebe que hubiera encuentros directos. Pero hay como un aire de parentesco, un estilo que diríamos común: «Los escritos herméticos representan un tipo de pensamiento (religioso) afín a una parte del pensamiento joánico, sin que haya ningún tipo de dependencia recíproca» (C.H. Dodd, **Interpretación del cuarto evangelio.** Cristiandad, Madrid 1978, 68). Y cuando descubre el prólogo de Juan, san Agustín encuentra en él muchas ideas que antes había leído en los neoplatónicos, pero también otras muchas que les eran totalmente extrañas (cf. **Confesiones,** L. VII, c. 9, 13-14; véase el recuadro).

EL VERBO: AGUSTIN Y LOS LIBROS DE LOS PLATONICOS

Queriendo tú, Señor, mostrarme cuánto «resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes»..., me procuraste... ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín.

Y en ellos leí –no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones– que «en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo. Este estaba desde el principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no se ha hecho nada. Lo que se ha hecho es vida en él; y la vida era luz de los hombres, y la luz luce en las tinieblas, mas las tinieblas no la comprendieron». Y que el alma del hombre, aunque «da testimonio de la luz, no es la luz», sino el Verbo, Dios; ése es «la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo». Y que «en el mundo estaba, y que el mundo es hechura suya, y que el mundo no lo reconoció».

Mas que «él vino a su casa propia y los suyos no le recibieron, y que a cuantos le recibieron les dio potestad de hacerse hijos de Dios creyendo en su nombre», no lo leí allí.

También leí allí que «el Verbo, Dios, no nació de carne ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne, sino de Dios». Pero que «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros», no lo leí allí.

(San Agustín, **Confesiones,** L. VII, c. 9, 13-14; traducción de Angel C. Vega, en **Obras de San Agustín,** BAC, Madrid, 1946, t. II, 577-579.

El Verbo y la Sabiduría

Es posible el parentesco con la gnosis y el hermetismo. Formaban parte del ambiente de la época, de un lenguaje común; esto demuestra que el cuarto evangelio era permeable al clima intelectual y religioso de la época; indican quizás que su autor pretendía tender puentes con la cultura de sus contemporáneos. Pero es imposible probarlo de manera segura. Al contrario, los contactos entre el prólogo y las presentaciones de la Sabiduría son manifiestas. Resaltan sobre todo cuando se pone en paralelo Jn 1, 1-18 con dos páginas de la literatura sapiencial: Prov 8, 12-31 y Eclo 24, 2-29 (cf. recuadro p. 20-21). Y se ven confirmados cuando a estos tres textos añadimos el himno a Cristo de la carta a los Colosenses. Entre el prólogo de Juan y el himno de Pablo no hay propiamente contactos literarios, repeticiones conscientes o reminiscencias inconscientes; pero se observa el mismo movimiento de ideas, la misma forma de remontarse de la acción del Cristo histórico a su acción creadora, de ver en «el primero en nacer de la muerte» al «nacido antes que toda criatura», del mismo modo que el Verbo hecho carne en el tiempo para darnos a conocer al Padre es también el Verbo que estaba en el principio con Dios. En ambas partes se da un cumplimiento en la persona de Jesucristo del designio inicial y global de Dios sobre su creación y la presencia activa de ese mismo personaje en el punto de partida de ese designio. Incluso se dan algunas coincidencias de vocabulario (habitar, plenitud) que no prueban ciertamente influencias directas, pero que sin duda evocan horizontes muy cercanos.

Pues bien, estos horizontes son también los de las declaraciones con que la Sabiduría presenta su persona y su acción. También ella, como el Cristo de los Colosenses y el Verbo del prólogo, es presencia activa desde el principio, muy cerca de Dios, y posee en él su propia morada, aunque está igualmente actuando en todos los rincones del universo. También ella concluye su obra con una actitud paradójica; centra su interés en un espacio minúsculo, en una parte muy pequeña del universo: los hombres, un pequeño pueblo en el mundo de los hombres. Acostumbrada a la inmensidad, busca un punto donde fijarse. La que se entretiene jugando con los astros, se pone ahora a buscar una respuesta y una acogida, a merced de la buena voluntad y de la atención de los hombres. Como si ya no le interesase la marcha del universo, como si el hombre se hubiera convertido en su única pasión. Toda la diferencia entre la Sabiduría que habla y el Verbo que se hace carne es la distancia que hay entre la palabra y la acción, entre el deseo y la realidad. Lo que en los Proverbios y en el Eclesiástico es una imagen poética, figura de una experiencia, se convierte en el Verbo-Cristo en un personaje de carne y hueso, en un ser vivo.

Está claro que el prólogo de Juan conoce y recoge, para aplicárselo al Verbo, el itinerario de la Sabiduría. Este hecho plantea dos cuestiones: ¿Cómo ha podido producirse esta identificación del Verbo con la Sabiduría? ¿Por qué no se escogió el nombre de Sabiduría y se prefirió la palabra Verbo?

Como punto de partida, hemos de señalar a la vez la experiencia que tuvieron los cristianos del Señor Jesús y la experiencia que tuvieron de la Sabiduría los hombres de la biblia. La Sabiduría es el sello de Dios sobre su obra. A través de una obra de arte, se revela el genio y el corazón de un artista. A través de la creación, aparece el genio creador de Dios. Este genio no existe fuera de Dios, no es realmente distinto de Dios, pero tampoco es visible fuera de las cosas y se manifiesta únicamente en la creación. Si está en el mundo, no existe más que con el mundo y no es Dios. Sin embargo, no viene de las cosas, sino de Dios, no pertenece más que a él; en este sentido es divino. Es a la vez el secreto último de la creación –y esto constituye su grandeza, su fecundidad, su belleza– y la expresión visible de Dios en las cosas. Para los hombres de Israel, para Pablo, es a través de su sabiduría como Dios se revela al mundo (1 Cor 1, 21; Rom 1, 19-20).

En Israel, esta sabiduría se ha revelado aún con mayor esplendor: el genio creador de Dios ha alcan-

zado una plenitud y una fuerza incomparables. Se trata del mismo genio, de la misma sabiduría, pero llevada a un punto de perfección inimaginable. Como en Israel habla la sabiduría, ese genio dice lo que hace y lo que quiere hacer. Al recibir la palabra de Dios, Israel descubre el secreto de la sabiduría: «Todo esto (la Sabiduría) es el libro de la alianza del Altísimo».

El prólogo joánico lleva a cabo la identificación entre la Sabiduría y la Palabra, que afirmaba el Eclesiástico, pero bajo una forma todavía teórica y en principio. Lo que antes era una convicción del creyente, se convierte ahora en una realidad de hecho, en la persona de Jesucristo. El es la Palabra de Dios, tal como se ve precisamente por su manera de hablar. Hacía ya siglos que Israel tenía experiencia de esa Palabra. Fue ella la que puso en camino a Abrahán y la que hizo nacer al pueblo en la salida de Egipto; escuchándola, fue como Israel siguió viviendo en medio de las naciones y avanzando en la fe. «Palabra de Dios»: repetían los profetas; esto es una prueba de que no lo eran ellos mismos, de que ellos sólo podían escucharla y transmitirla. Pero Jesús no dice nunca: «Palabra de Dios»; nunca se apoya en más palabra que en la suya; «Amén», dice, incluso antes de enunciar lo que va a decir[1]. El es la verdad y es la verdad la que habla. El es la Palabra que hablaba antes por los profetas.

Al mismo tiempo es la Sabiduría, esa Palabra sin palabras que se expresa a través del mundo, de su estructura y de su historia. Esa Palabra que el corazón del hombre está hecho para acoger y que logra finalmente expresar en su lenguaje. Porque hay sabios en el mundo; los había en Egipto, los había en Oriente, los había en Israel. Ellos supieron comprender la Sabiduría, leer el sentido de las cosas y del mundo. Si Jesús es la Palabra, es también la Sabiduría; porque si Dios habla, es para decir lo que hace y lo que quiere. Y se comprende que el prólogo, al identificar a Jesucristo con el Verbo, describa su acción en el mundo identificándola con el recorrido de la Sabiduría.

Sin embargo, hay una diferencia entre la Sabiduría de Israel y el Verbo del prólogo, entre la palabra escuchada por los profetas y la Palabra encarnada en Jesucristo. La Sabiduría y la Palabra percibidas por Israel no tienen una existencia independiente del mundo creado por Dios. Necesitan al mundo para tomar consistencia y realidad. Son las primeras en el mundo, pero no existen más que con él. Mientras un artista no ha expresado su genio en su obra, su genio no está aún más que dentro de él. Desde el principio y hasta Jesucristo, la Sabiduría y la Palabra están a la vez en el mundo y en Dios; son, lo mismo que otras figuras divinas como la Justicia y la Verdad, por ejemplo, «entidades mediadoras»[2].

Con Jesucristo, esas entidades desaparecen, lo mismo que los problemas que planteaba su identidad (¿mítica, imaginaria, poética?). Su realidad toma cuerpo de una forma indiscutible. Porque es él mismo, la Palabra, el que habla siempre en su propio nombre, incluso cuando afirma que ha recibido su palabra del que le envía (Jn 7, 16; 8, 28.43.51). Y si es la Palabra, es también al mismo tiempo la Sabiduría, y la Justicia, y la Verdad. Palabra de Dios, pero Palabra que es responsable delante de Dios, que se mantiene ante él para escucharle y obedecerle, Palabra que oye y cumple, Palabra que se sitúa ante los hombres, viniendo de Dios, hablando de Dios, hablando a Dios. Palabra tan real como las criaturas de nuestro mundo, tan distinta de Dios como ellas. Palabra, sin embargo, fuerte con la fuerza de Dios mismo, llena de su plenitud, verdadera con su verdad. La realidad personal de Jesucristo, su personalidad concreta, hacen que la Palabra y la Sabiduría no sean ya «entidades mediadoras», sino un mediador, el Mediador, el Verbo. Presente en el mundo desde que el mundo existe, presente en Dios desde toda su eternidad. Distinto de

1. J. Jeremias, **Abba, Jésus et son Père.** Seuil, Paris 1972, 95-102.

2. Cf. P. Beauchamp, **L'un et l'autre Testament.** Seuil, Paris 1975, 115.

PROVERBIOS *(8, 22-31; 12-21)*

El Señor me estableció al principio de sus tareas,
al comienzo de sus obras antiquísimas.
En un tiempo remotísimo fui formada,
antes de comenzar la tierra.
Antes de los océanos fui engendrada,
antes de los manantiales de las aguas.
Todavía no estaban encajados los montes,
antes de las montañas fui engendrada.

...
Cuando colocaba el cielo, allí estaba yo;
cuando trazaba la bóveda sobre la faz del océano.

...
Yo estaba junto a él, como aprendiz, yo era su encanto cotidiano,
todo el tiempo jugaba en su presencia:
jugaba con la bola de la tierra,
disfrutaba con los hombres.

Yo amo a los que me aman,
y los que madrugan por mí, me encuentran;
Yo traigo riqueza y gloria,
fortuna copiosa y bien ganada.

Mi fruto es mejor que el oro puro
y mi renta vale más que la plata;
camino por sendero justo,
por las sendas del derecho,
para legar riquezas a mis amigos
y colmar sus tesoros.

LA SABIDURIA Y EL VERBO

ECLESIASTICO *(24, 2-29)*

La sabiduría se alaba a sí misma,
se gloría en medio de su pueblo,
abre la boca en la asamblea de Dios
y se gloría delante de sus potestades:
Yo salí de la boca del Altísimo
y como niebla cubrí la tierra;
habité en el cielo
con mi trono sobre columna de nubes;
yo sola rodeé el arco del cielo
y paseé por la hondura del abismo;
regía las olas del mar y los continentes
y todos los pueblos y naciones.
Por todas partes busqué descanso
y una heredad donde habitar.
Entonces el Creador del universo me ordenó,
el Creador estableció mi morada:
Habita en Jacob, sea Israel tu heredad.

...
En la santa morada, en su presencia ofrecí culto
y en Sión me establecí.

...
Eché raíces entre un pueblo glorioso.

...
Como terebinto extendí mis raíces,
un ramaje bello y frondoso;
como vid hermosa retoñé:
mis flores y frutos son bellos y abundantes.

...
Venid a mí los que me amáis,
y saciaos de mis frutos.

...
El que me come tendrá más hambre,
el que me bebe tendrá más sed.

...
Todo esto es el libro de la alianza del altísimo,
la ley que nos dio Moisés
como herencia para la comunidad de Jacob.

...
Rebosa sabiduría como el Pisón
y como el Tigris en primavera.

...
El primero no acabará de comprenderla
y el último no podrá rastrearla,
pues su pensamiento está más lleno que el mar
y su consejo más que el océano.

JUAN *(1, 1-18)*

Al principio ya existía la Palabra,
la Palabra se dirigía a Dios
y la Palabra era Dios.

Mediante ella se hizo todo;
sin ella no se hizo nada de lo hecho.
Ella contenía vida,
y esa vida era la luz del hombre;
esa luz brilla en las tinieblas,
y las tinieblas no la han comprendido.
Apareció un hombre enviado por Dios,
que se llamaba Juan;
éste venía como testigo,
para dar testimonio de la luz
y que por él todos llegasen a la fe.
No era él la luz,
era sólo testigo de la luz.
La luz verdadera,
la que alumbra a todo hombre,
estaba llegando al mundo.
En el mundo estuvo
y, aunque el mundo se hizo mediante ella,
el mundo no la conoció.
Vino a su casa,
pero los suyos no la recibieron.
Pero a los que la recibieron
los hizo capaces de ser hijos de Dios.
A los que le dan su adhesión;
y éstos no nacen de linaje humano,
ni por impulso de la carne ni por deseo de varón,
sino que nacen de Dios.
Y la Palabra se hizo hombre,
acampó entre nosotros
y contemplamos su gloria;
gloria de Hijo único del Padre,
lleno de amor y lealtad.
De él daba testimonio Juan cuando clamaba:
«Este es de quien yo dije:
El que venía detrás de mí
se me ha puesto delante,
porque existía antes que yo.»
Porque de su plenitud
todos nosotros recibimos,
ante todo un amor que responde a su amor.
Porque la ley se dio por medio de Moisés,
el amor y la lealtad se hicieron realidad
en Jesús el mesías.
A Dios nadie lo ha visto jamás;
es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre,
quien lo ha explicado.

COLOSENSES *(1, 15-20)*

Este es imagen de Dios invisible,
nacido antes que toda criatura,
pues por su medio se creó el universo celeste y terrestre,
lo visible y lo invisible,
ya sean majestades, señoríos,
soberanías o autoridades.
El es modelo y fin del universo creado,
él es antes que todo
y el universo tiene en él su consistencia.

El es también la cabeza del cuerpo,
que es la Iglesia.
El es el principio,
el primero en nacer de la muerte,
para tener en todo la primacía.

Pues Dios, la plenitud total,
quiso habitar en él,
para por su medio
reconciliar consigo el universo,
lo terrestre y lo celeste,
después de hacer la paz
con su sangre derramada en la cruz.

Dios, capaz de oírle y de hablarle, pero no otro Dios, ya que es su propia Sabiduría y su propia Palabra.

Se necesitará todo el evangelio para aclarar las frases misteriosas del prólogo. Pero el prólogo, con su lenguaje propio, no dice más de lo que dice el evangelio.

NOTA SOBRE JUAN 1, 13a

¿«El que nace» o «los que nacen»?

En la traducción del prólogo que presentamos en el recuadro de la página 21 según la **Nueva Biblia española,** se ha optado por el plural; sin embargo, la **Biblia de Jerusalén** prefiere el singular. En una nota densa y precisa de la 3.ª edición (año 1973), D. Mollat enumera los argumentos en favor de esta opción. En el n. 17 de «Cuadernos Bíblicos», p. 21, nota 1, A. Jaubert se inclinaba por el plural.

En singular, se trata del nacimiento del Verbo y de lo que esto excluye, a saber, la intervención del varón en la concepción de Jesús. En plural, se trata del nacimiento de los hijos de Dios y de lo que esto excluye, o sea, la pretensión de los judíos que se apoyaban en la descendencia de Abrahán.

La mayor dificultad de este texto, igual en ambos casos, es que se trata de un añadido a una frase que sin él tenía ya un sentido de suyo claro y suficiente. En los dos casos, se quiere eliminar una explicación falsa, y esta intención polémica que se añade hace que la relación con el contexto inmediato no imponga una lógica que haya que escoger.

De hecho, los defensores de cada interpretación (D. Mollat; M. E. Boismard; F. M. Braun; J. Galot por el singular; A. Viard, P. Lamarche, R. Schnackenburg por el plural) ponen más bien el acento en las incoherencias de la solución contraria que en la lógica de la que adoptan. Para los que defienden el singular, el motivo «los que nacen» no sería más que una repetición tautológica de lo que ya se dijo en 12b, «capaces de ser hijos de Dios». Para los partidarios del plural, la alusión a la concepción virginal sería un elemento intruso respecto al desarrollo precedente y mal situado respecto al v. 14: «la Palabra se hizo hombre», ya que mencionaría de antemano su nacimiento.

La mejor conclusión quizás sea la de A. Jaubert en la nota citada: tanto si se opta por el singular y el nacimiento del Verbo, como por el plural y el nacimiento de los hijos de Dios, lo importante es que el que nace es engendrado por Dios. Lo que se excluye directamente con la lectura en singular es que el Verbo, aunque hecho carne, venga de otro sitio que no sea Dios; y con la lectura en plural, que los hijos de Dios tengan su origen distinto del Verbo. Lo que a nosotros en particular nos hace preferir el singular, es una observación de D. Mollat que recae sobre el estilo: «Juan no utiliza el verbo engendrar en aoristo más que a propósito de Cristo; a propósito de los cristianos utiliza el perfecto» (**Bible de Jérusalem en fascicules, L'évangile et les epîtres de saint Jean,** 3 1976, 76). En efecto, en todo el prólogo, el aoristo se refiere a la serie de acontecimientos que enmarcan la encarnación. El nacimiento de los hijos de Dios es una realidad permanente y actual.

IV

EL VERBO HECHO CARNE

«Y la Palabra se hizo hombre, acampó entre nosotros y contemplamos su gloria» (Jn 1, 14). Esta es la frase clave del prólogo, el acontecimiento hacia el que el Verbo se dirigía desde el principio y que se realizó en presencia de algunos testigos que pueden decir: hemos visto su gloria. El evangelio que se abre con este prólogo va a ser precisamente la relación de lo que han visto los testigos. Antes de narrar y de describir el desarrollo de los hechos, indican la realidad que se ha hecho visible en esta historia: el Verbo, su carne, su gloria.

«Se hizo carne» es la traducción más literal, pero equivalente desde luego a «se hizo hombre». Es necesario precisarla bien. Podría hacer creer que el Verbo se hizo otra cosa, que dejó de ser lo que era, que cambió de naturaleza. Pero el texto no dice eso; para designar lo que ocurrió, utiliza el mismo verbo **gignomai** que, desde las primeras líneas, designa «lo que fue», esto es, «todas las cosas» (1, 3), el «mundo» (1, 10). Lo mismo que al principio, por la fuerza creadora del Verbo, las cosas fueron y existen por él, también, un día en el tiempo, el mismo Verbo se hizo carne, una cosa entre las cosas del mundo, un ser vivo, un miembro de la humanidad. La carne no tiene en el lenguaje joánico la cualificación peyorativa que tiene a menudo en Pablo, en donde la carne, con su pesadez y su densidad, se opone a la acción de Dios y paraliza al hombre. La carne es para Juan la condición humana, sus límites y su fragilidad (Jn 3, 6; 6, 63), la realidad concreta de nuestra existencia. El Verbo, un día, fue esta realidad. Puede hablarse de «convertirse», y el griego **gignomai** sugiere este sentido: es verdad que el Verbo se convirtió en lo que no era antes. También puede decirse que «se hizo a sí mismo» hombre, y sería ésta una traducción buena, pues añadiría al «se convirtió» expresado por el **egéneto** el hecho de que esa conversión es obra del propio Verbo, por el que fueron todas las cosas. Lo que hay que tener muy en cuenta de todos modos es que, al «convertirse» en carne o al «hacerse» carne, el Verbo se puso a sí mismo en la categoría de las cosas que han sido (cf. el cuadro de la p. 22).

¿Un Dios venido a la tierra?

De esta fórmula, de la oposición radical entre el Verbo que era al principio y la carne que fue un día en el tiempo, de este comienzo de una obra que se presenta como la historia en la tierra del Verbo hecho

carne, se ha concluido a veces que el evangelio de Juan era de inspiración «docetista»[1]. No es que sea «doceta» en el sentido habitual de la palabra o que considere que la humanidad de Jesús es una simple apariencia. El hombre Jesús es ciertamente real, pero no tendría consistencia propia. Toda su personalidad sería ser expresión del Verbo. Toda su misión sería venir para volverse a marchar. Un hombre desde luego, pero un hombre cuya última realidad sería la de ser expresión humana de Dios. O al revés, un Dios que pone en movimiento su capacidad divina y todo su ingenio en ser hombre, lográndolo de forma maravillosa. Pero esa maravilla sería demasiado hermosa y ese hombre sería una imitación demasiado buena para ser absolutamente verdadera. Y la prueba de que su humanidad no es totalmente verdadera sería que en el momento de morir Jesús reza para volver a encontrar «la gloria que tenía junto al Padre antes

1. Cf. E. Käsemann, **Jesus letzter Wille nach Johannes 17.** Tübingen 1966. El «docetismo» (del griego **dokeo:** parecer, asemejarse) piensa que la humanidad de Jesús no era más que una apariencia y que su realidad era únicamente el Hijo de Dios.

LOS LUGARES GEOGRAFICOS DE LA ACCION DE JESUS

Nazaret y **Galilea,** como sabemos, no representan sólo un dato topográfico; Nazaret es el signo y la expresión misma de lo que Bultmam llama «el escándalo de la encarnación».

El valle del Jordán, el lugar donde Juan bautizaba, se relaciona en la mente de Juan con el tema del testimonio dado por el bautista sobre el mesías. Todo el área del valle del Jordán evoca este testimonio. Por eso Jn 10, 40-42 nos muestra a Cristo en vísperas de su pasión, cuando lo echan de Jerusalén como blasfemo, volviendo de nuevo adonde lo había bautizado Juan, a la otra parte del Jordán, para residir allí. Y Juan añade: «Acudieron muchos que decían: –Juan no habrá realizado ninguna señal, pero todo lo que dijo de éste era verdad. Y en aquel lugar muchos creyeron en él» (10, 41-42). Subrayando este viaje de Jesús, antes de su pasión, al lugar en que Juan lo había bautizado y había dado testimonio de él, el evangelista no quiere sólo dar una indicación de carácter topográfico, sino que desea subrayar una vez más la relación entre el ministerio de Jesús y el de Juan, por antítesis contra la incredulidad de los judíos. Así, pues, el área del Jordán es en el evangelio de Juan el espacio geográfico donde resonó la voz (1, 23-28) y brilló la luz de la lámpara del testigo (5, 35).

Samaría es un tercer lugar de especial importancia. Con su ciudad hereje o cismática, o al menos despreciada por los judíos, al pie del monte Garizín, es el símbolo del mundo de los no-judíos a quienes el salvador trae el mensaje de la adoración en espíritu y en verdad. Los campos dorados para la siega en la llanura de los pozos de Jacob representan la cosecha espiritual de la que son primicias los samaritanos que acuden a Jesús (4, 30). Por eso los samaritanos proclaman: «Sabemos que él es realmente el salvador del mundo» (4, 42).

Judea es el país en donde peligra la vida de Jesús y adonde no subirá hasta que haya llegado su hora. En 3, 22 y 4, 3, Juan nos dice que Jesús huyó de Judea al comienzo de su ministerio porque había oído decir que los fariseos comentaban que hacía más discípulos que Juan y que bautizaba más que él. En 7, 1-3, se presenta a Judea como el lugar por donde Jesús no puede circular porque los judíos querían matarlo. También en 11, 7-16, cuando Jesús habla de volver a Judea para la resurrección de Lázaro, los discípulos le dicen: «Maestro, hace nada querían apedrearte los judíos, y ¿vas a ir allí otra vez?»

Jerusalén es el centro del evangelio de Juan. Con Jerusalén se relacionan especialmente tres temas:

–primeramente, está el tema del lugar (**topos**) de culto y de adoración. Jerusalén es el lugar del templo, que es «la casa de

que existiera el mundo» (cf. Jn 17, 5). Su existencia terrena no sería más que un paseo. Ese sería el evangelio de Juan, la obra de un discípulo fascinado por la belleza divina de la figura de Jesús y para quien su humanidad no es en definitiva más que un medio de expresión.

Para captar al hombre auténtico en Jesús, no habría que dirigirse a Juan. Para seguir fieles al Jesús de los sinópticos, al hombre y a su experiencia, sería menester volver al Jesús del himno de la carta a los Filipenses. Aquí la gloria es el fruto de la obediencia y de la abnegación: «Habiéndose hecho (**genomenos**, la misma palabra que para la encarnación en Juan) obediente hasta la muerte y muerte en cruz; por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el título que sobrepasa todo título» (Flp 2, 8-9). Para Juan, la gloria está en la pasión misma, en ese instante en que toda la belleza divina se concentra en el crucificado para transfigurarlo. No es ya una historia humana; es el drama de un Dios en el mundo.

En esta visión del evangelio joánico hay sin duda muchas observaciones atinadas y un buen número de

mi Padre» (2, 16), donde los judíos se reúnen (18, 20) para adorar; pero Jerusalén es también el lugar de donde se va a trasladar la adoración. En 2, 19-21, Jesús anuncia que el templo será destruido y reconstruido en tres días. En 4, 20-24, Jesús anuncia que Jerusalén, como el monte Garizín, está llamado a desaparecer para dejar sitio a la adoración en espíritu y en verdad;

–en segundo lugar, está ligado con Jerusalén el tema de la continuidad del plan divino. Para Juan, es importante que Cristo se manifieste en Jerusalén, pues esta manifestación en Jerusalén es la afirmación del privilegio religioso concedido a ese suelo y a ese espacio. Como dice Jesús a la samaritana en 4, 22, «la salvación sale de los judíos». Es en Jerusalén, en el templo, donde Isaías tuvo la visión anticipada de Cristo: aquello «lo dijo Isaías hablando de él» (12, 41). Al manifestarse en Jerusalén, Jesús reconoce la autenticidad y el valor religioso de esa historia; por medio de su predicación en Jerusalén se ve afirmada la continuidad del plan divino, la relación entre el antiguo y el nuevo testamento;

–el tercer tema ligado con Jerusalén, junto con el de la revelación, es el del rechazo del revelador. Jerusalén es el lugar de la opción religiosa judía, el lugar de la repulsa (12, 37). Por eso Juan le concede tanta importancia al tema de la salida del templo (8, 59) y luego a la de Jerusalén (19, 17).

Sin embargo, hay que añadir que para Juan el verdadero teatro del drama, de la vida de Jesús, es el **kosmos**, el mundo. El cosmos es el verdadero espacio joánico; al cosmos es adonde Cristo vino, donde brilló la luz. En 3, 19, Cristo dice: «La luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz». En 8, 12, Cristo se presenta como la luz del mundo. En 12, 46, Jesús afirma: «Yo he venido al mundo como luz, para que ninguno que cree en mí quede a oscuras». Al mundo es a quien realmente se manifestó Jesús de Nazaret. En 7, 4, los «hermanos» de Jesús le indican precisamente: «Márchate de aquí (de Galilea) y vete a Judea (a Jerusalén), que también tus discípulos de allí presencien esas obras que haces; porque nadie hace las cosas a escondidas si es que busca publicidad; si haces esas cosas, date a conocer a todo el mundo (**kosmos**)». También en 12, 19.20.32, es al mundo entero al que quiere arrastrar consigo Cristo, elevado sobre la tierra. «Cuando me levanten de la tierra, tiraré de todos hacia mí» (12, 32). Por consiguiente, con el hecho mismo de la presencia de Cristo en Jerusalén, el espacio judío se ensancha hasta los confines del mundo, hasta los límites de su vocación universal. En Jerusalén brota ahora la fuente anunciada por Zacarías (14, 8) para los tiempos mesiánicos y que debe refrescar al universo entero. En efecto, Jesús afirmó: «Quien tiene sed, que se acerque a mí; quien crea en mí, que beba» (7, 37-39).

(D. Mollat,
Curso inédito en la Universidad gregoriana
Roma 1970).

fórmulas que el mismo Juan habría podido subrayar. Es verdad que, empezando por el prólogo, Juan abre a la historia de Dios en la tierra y que esa historia se sitúa entre un antes y un después que proceden de la realidad divina. Es verdad que la pasión de Jesús es la revelación suprema de su gloria. Es verdad finalmente que este evangelio ha nacido de un asombro y que está hecho para fijar la mirada de los creyentes en la persona divina de Jesús y en la irradiación divina de sus gestos. La cuestión está en saber qué es lo que ocurre en esta historia con la humanidad de Jesús, si es una realidad de nuestro mundo o la aparición fulgurante de un personaje celestial que ha venido a representar su papel.

«Hecho carne»

Frente a la interpretación anterior, se puede insistir en primer lugar en algunos datos de vocabulario que tienen su interés: el lenguaje de Juan no conoce el lenguaje apocalíptico de la revelación secreta y la experiencia que describe pertenece por completo al terreno de un encuentro aparentemente vulgar con unas realidades accesibles a todas las miradas: Jesús habla siempre en público (Jn 18, 21) y todos sus gestos se ven sometidos a comentarios, porque siempre son capaces de interpretaciones diversas. Se ha observado que el cuarto evangelio es el que aplica con mayor insistencia a Jesús la palabra «hombre» (**anthropos).** Pues bien, no es Jesús el que se la aplica –lo cual podría suscitar las sospechas–, sino los demás que se preguntan sobre él: «Todo **hombre** sirve primero el vino bueno» (2, 10); «Venid a ver a un **hombre** que ha adivinado todo lo que he hecho» (4, 29); «¿Quién es ese **hombre** que te ha dicho...?» (5, 12); «Nadie ha hablado nunca como ese **hombre**» (7, 46); «¿Permite acaso nuestra ley juzgar a un **hombre** sin antes escucharlo?» (7, 51); «Ese **hombre** que se llama Jesús hizo barro» (9, 11); «Ese **hombre** no puede venir de parte de Dios... ¿Cómo puede un **hombre** pecador realizar semejantes señales?» (9,16); «A nosotros nos consta que ese **hombre** es un pecador» (9, 24); «Si este **hombre** no procediera de Dios, no podría hacer nada» (9, 33); «Tú, siendo **hombre,** te haces Dios» (10, 33); «Ese **hombre** realiza muchas señales» (11, 48); «Conviene que un **hombre** muera por el pueblo» (11, 50); «¿No eres tú también discípulo de ese **hombre**?» (18, 17); «¿Qué acusación presentáis contra este **hombre**?» (18, 29); «¡Aquí tenéis al **hombre**!» (19, 5). En labios de Jesús esta palabra no aparece más que una sola vez en un sentido absolutamente ordinario: «Estáis tratando de matarme a mí, un **hombre** que os he comunicado la verdad» (8, 40). Este ejemplo es por otra parte único en todo el Nuevo Testamento, lo cual demuestra sin duda hasta qué punto la realidad humana de Jesús se imponía a todos, sin que hubiera necesidad de subrayarla.

Es verdad que este argumento puede retorcerse: si Juan se esfuerza tanto en llamar hombre a Jesús, es porque este punto resulta esencial en su demostración, y que se trata precisamente de una demostración.

En efecto, es probable que esta insistencia sea expresamente buscada. Pero no por eso es sospechosa, ya que ese hombre se arraiga en nuestro mundo. Toda su obra parte de las realidades de la tierra, de los elementos de nuestro mundo: el agua, el pan, el vino, la luz, las relaciones humanas, el nacimiento y la muerte, las bodas y la unción funeraria. Se desarrolla en un tiempo determinado, en una fecha concreta, cuarenta y seis años después de que comenzara la construcción del templo de Herodes el Grande (2, 20), en unos lugares fijos, cuyos nombres no tienen nada de simbólico y que sirven simplemente para orientar al lector: Betania, al otro lado del Jordán

(1, 28), Caná de Galilea (2, 1.11; 4, 46); Enón, cerca de Salín (3, 23; cf. cuadro de la página 24-25). En vez de ser la humanidad de Jesús para Juan un medio de expresión provisional, es por el contrario el lugar, el único lugar, en donde el Dios invisible se revela en su verdad. Hay que verlo con los ojos, oírlo con los oídos, tocarlo con las manos, para entrar en comunión con el Padre (1 Jn 1, 1-3). Hay que comer su cuerpo y beber su sangre para tener la vida (Jn 6, 53). Para llegar a Dios, no hay más camino que la carne del Verbo (14, 6), de ese hombre que vivió entre los hombres, interpelado por ellos e interpelándolos; que conoció el odio y la amistad, que quiso a sus amigos, que lloró por su muerte (11, 35) y que se sintió turbado por su propio final trágico (12, 27).

Contemplamos su gloria

La prueba de que la humanidad del Verbo es ciertamente la nuestra y no un vestido pasajero en el juego de la revelación celestial, es que es el lugar en donde los hombres ven su gloria. Esa gloria es ciertamente la del Verbo, la del Hijo único, la que ha recibido de su Padre y que tenía de él «antes que

JESUS, HOMBRE ENTRE LOS HOMBRES

Un signo de humanidad en Jesús es que se le llame con un «tú». En efecto, es propio del hombre estar metido en una sociedad y ser interpelado así por los demás. El estudio del pronombre griego **su** (tú), aplicado a Jesús en el evangelio de Juan, sería muy significativo en este sentido. Muchos relatos se abren y se acaban con el uso fuerte de ese «tú» dirigido a Jesús para subrayar un rasgo único de su personalidad. Señalemos sólo unos ejemplos: En el relato de las bodas de Caná, el maestresala se dirige al novio y le dice: «Todo el mundo sirve primero el vino bueno...; **tú**, en cambio, te has guardado el bueno hasta ahora» (2, 10): el **tú** referido a Jesús se opone a «todo el mundo». Del mismo modo, en el relato siguiente, cuando Jesús dice que levantaría un nuevo templo en tres días, los judíos le dicen: «Cuarenta y seis años ha costado construir este templo, y ¿**tú** vas a levantarlo en tres días?» (2, 20). Lo mismo en el relato de la samaritana: «¿Cómo **tú**, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana?» (4, 9). Y en el discurso después de la multiplicación de los panes: «¿Qué señal realizas **tú** para que viéndola creamos?» (6, 30). Finalmente, en el relato de la pasión, Pilato le pregunta a Jesús: «¿Eres **tú** el rey de los judíos?... Entonces ¿eres **tú** rey?» (18, 33.37).

Como podemos ver, habría aquí un tema por estudiar y que demostraría cómo Jesús es a la vez, como todos los hombres, un ser cercano al que se interpela, pero que sin embargo se distingue de los demás. No actúa como «todo el mundo»... Su manera de actuar y de hablar lo distingue claramente de todos los demás hombres.

(D. Mollat, **Curso inédito**, Roma 1970)

existiera el mundo» (17, 5.24). Si no se tratara de esta gloria original y única, ¿de qué nos serviría que el Verbo hubiera venido a morar entre nosotros?

Si no nos trajese el amor con que Dios lo ha amado desde toda la eternidad, ¿de qué le serviría haberse hecho hombre? La maravilla está precisamente en que ese amor y esa gloria son visibles para nosotros en su carne.

Es verdad que la oración que precede y abre su pasión parece sugerir que Jesús le pide a Dios una gloria que había perdido o que al menos había disimulado durante su vida: «Ahora, Padre, glorifícame tú a tu lado dándome la gloria que tenía junto a ti antes que existiera el mundo» (17, 5). Y es verdad que ese «junto a ti» repetido indica que Jesús va a encontrarse de nuevo con su Padre, una vez acabada su misión. Pero esa oración se sitúa antes de la pasión, y la gloria que pide no la espera para el tiempo siguiente a la pasión, sino para la pasión misma. La cruz es el lugar donde el Hijo va a glorificar a su Padre dando testimonio ante los hombres de la gloria que él recibe del Padre (17, 1). Que el Hijo la pida no es una señal de que no la posea, sino de que continuamente la recibe del Padre y de que continuamente la espera de él. El amor es esa espera permanente y totalmente confiada en el Otro. Si Jesús pide esa gloria en vísperas de su pasión, es porque, precisamente por su humanidad auténtica, conoce como nosotros momentos más o menos intensos, y ese momento en el que va a dar su vida, por ser el más intenso de todos, tiene que ser también aquel en el que habrá de explotar su gloria con toda la fuerza de su irradiación.

Lo que ocurre en la cruz es el instante supremo de una realidad que duró toda la vida del Verbo hecho carne. Lo que vio en el calvario el discípulo predilecto, la sangre y el agua brotando del costado abierto (19, 35), la vida naciendo de la muerte, la gloria del Padre sobre su Hijo moribundo, lo vieron también otros desde que Jesús se manifestó entre los hombres y han dado testimonio de ello. Son ellos, y con ellos los hermanos impresionados por su testimonio, los que dicen juntos: «Hemos contemplado su gloria» (1, 14). Porque hay una comunión entre los que con sus ojos vieron al Verbo y lo tocaron con sus manos, y los que recibieron su testimonio (1 Jn 1, 3). Los unos y los otros, por un camino diferente, pero con una fe idéntica, pueden decir: «Hemos contemplado su gloria». Cada uno de los gestos de Jesús, cada uno de los episodios de la historia que empieza va a revelar, a los ojos de quienes sepan ver la gloria eterna del Verbo, la gloria del Hijo único venido a este mundo.

En Jesús, en el más sencillo de sus gestos, hay una realidad misteriosa de la que no se puede escapar, pero que nunca se impone. En el lenguaje cristiano posterior se llamará divinidad a ese misterio esencial. Juan no conoce ese lenguaje, que es el de los filósofos, pero afirma categóricamente que hay en Jesús algo que le pertenece como propio y que es de Dios, del orden de lo que «era» incluso antes del principio. Esa realidad, que Juan llama «gloria», evoca al mismo tiempo algo sustancial, algo auténtico, algo que irradia y deslumbra: densidad de la nube y fulgor del relámpago. Peso del oro y blancura del marfil, lingote y llama. La gloria, por ser del orden de lo que irradia y se comunica, estaba ya en el Verbo antes de que fuera carne, pero permanecía invisible para los hombres. Se dejaba presentir en la sabiduría, en el orden y belleza del mundo, pero no era directamente visible en la creación, excepto para algunos testigos selectos (Is 6, 3; cf. Jn 12, 41). En Jesús, esa gloria se ha hecho visible y todo lo que hay de visible y de manifiesto en Jesús es la irradiación de esa fuente y de ese secreto. Todo lo que hay de humanidad en Jesús expresa la divinidad del Hijo. Sin intermediario y sin residuos, sin velo y sin sombras. El velo y las sombras están de nuestro lado, en nuestra mirada. Para los que saben ver, Dios se ha hecho realmente visible. Y el evangelio que empieza ha nacido de la comunión entre los primeros que vieron y los que recibieron su testimonio; todos juntos afirman: ¡hemos visto!

La ley, la gracia y la verdad

«La ley se dio por medio de Moisés, la gracia y la verdad se hicieron realidad en Jesús el mesías» (1, 17). Como en las declaraciones de la Sabiduría en Israel, la presentación del Verbo acaba con el ofrecimiento que hace a los hombres: la gracia y la verdad, el amor y la lealtad. Ahora que el Verbo se ha hecho carne, todo lo que posee de luz y de vida se ha hecho inmediatamente visible y accesible en el personaje Jesucristo. Por eso ya no se nombra al Verbo; se ha convertido por completo en Jesucristo y es en él donde nosotros lo recibimos todo de Dios.

Juan designa esta plenitud recurriendo al Antiguo Testamento y a la persona de Moisés. Moisés desempeña aquí una doble función: es el que dio la ley y también el que oyó a Dios definirse como «Yavé, Dios de gracia y de verdad» (Ex 34, 6), pero sin verle más que de espaldas y después (Ex 33, 18-23). La ley no es para Juan lo que para Pablo. Para el fariseo convertido, la ley era una realidad santa y buena (Rom 7, 14), pero ambigua, ya que no puede nada contra el pecado y éste la explota a menudo para ampliar su poder. Para Juan, la ley es un don, un don de Dios mismo (obsérvese el pasivo **fue dada** del original griego, que sirve para designar a Dios sin nombrarlo), a través de la mediación de Moisés. Pero Dios quería dar mucho más que su ley y es ése el sentido que Juan ve en la teofanía en la que Dios, tras la apostasía del becerro de oro (Ex 32), concede a Moisés el perdón que le pide revelándole su nombre: «El Señor, Yavé, el Dios de compasión y de misericordia, lento a la cólera, lleno de gracia y de verdad» (Ex 34, 6). «Gracia y verdad» no designan dos realidades diferentes, sino la perfección de una generosidad sin límites y sin fallos. Esto era ya verdad en el texto del Exodo, pero lo es más aún en el de Juan, en donde las dos palabras forman contraste con la realidad única de la ley. Gracia y verdad designan esa presencia misteriosa que el propio Moisés no había podido más que vislumbrar después de que pasó por delante de él y que a través de los siglos había alimentado las esperanzas de Israel. Ver a Dios: en Jesucristo esas esperanzas se han colmado y ya no nos falta nada; se han convertido en una realidad.

V

¿QUIEN ES JESUS?

¿Quién es Jesús? Es la cuestión que se plantea a través de todos los evangelios y la que preocupa a todos los cristianos, tanto a los de entonces como a los de ahora. A esta provocación solamente la fe puede dar una respuesta total. «¿Quién es Jesús?»: según los sinópticos, el mismo Jesús se lo preguntó a los discípulos (Mc 8, 27-30); el evangelio de Juan está totalmente construido sobre este tema, aunque en su forma literaria la pregunta es relativamente rara. Es más bien obra de los enemigos que le preguntan sobre ello.

Pero es una cuestión que se supone constantemente por las respuestas que se formulan. Estas son de tres tipos: él es –tu eres– yo soy. Sumadas unas a otras, las cuestiones y respuestas llenan todo el evangelio. Pero no aparecen por casualidad; fácilmente se observan ciertas líneas de continuidad y de correspondencia (véase el cuadro de las páginas 36-37).

Si ponemos en dos series paralelas las afirmaciones y las preguntas que proceden de los demás y las afirmaciones o respuestas que da Jesús, se ve que las dos series cubren gran parte del evangelio, pero en proporciones muy distintas según los momentos. Se ve igualmente que las declaraciones de los hombres cesan después del c. 12 y que desde entonces también las declaraciones de Jesús se hacen raras y muy localizadas.

También se puede comprobar la abundancia de las confesiones de fe en el c. 1 y, por otra parte, la ausencia de los «Yo soy». Al contrario, de los c. 2 al 12 alternan las confesiones más o menos seguras, las preguntas hostiles y –casi en el mismo número– las declaraciones de Jesús sobre su persona: «yo soy». Estos datos manifiestan que el evangelio de Juan está impregnado desde el principio hasta el final por las relaciones entre afirmaciones de Jesús y reacciones de los hombres. Pero estas relaciones se presentan de manera muy diversa.

En el prólogo hay una confesión sin revelación previa. La confesión no tiene la forma de una adhesión directa («tú eres»), sino la de una contemplación que abraza a la vez al personaje Jesús, la acción de Dios, la historia global del mundo y de su destino.

CUADERNOS BIBLICOS

1. ETIENNE CHARPENTIER
Para leer la biblia, 4.ª ed.

2. P. LE POITTEVIN
E. CHARPENTIER
El evangelio según san Mateo, 4.ª ed.

3. AUGUSTIN GEORGE
El evangelio según san Lucas, 4.ª ed.

4. ETIENNE CHARPENTIER
¡Cristo ha resucitado!, 4.ª ed.

5. PIERRE GRELOT
Hombre ¿quién eres?, 4.ª ed.

6. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE»
Liberación humana y salvación en Jesucristo, 1. 4.ª ed.

7. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE»
Liberación humana y salvación en Jesucristo, 2, 4.ª ed.

8. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE»
Los milagros del evangelio, 4.ª ed.

9. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE»
El Apocalipsis, 3.ª ed.

10. PIERRE MARIE BEAUDE
Según las escrituras, 3.ª ed.

11. MARINA MANNATI
Orar con los salmos, 4.ª ed.

12. ANDRÉ PAUL
Intertestamento, 3.ª ed.

13. JACQUES BRIEND
El Pentateuco, 4.ª ed.

14. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE»
Iniciación en el análisis estructural, 2.ª ed.

15-16. JEAN DELORME
El evangelio según san Marcos, 3.ª ed.

17. ANNIE JAUBERT
El evangelio según san Juan, 3.ª ed.

18. CHARLES PERROT
Los relatos de la infancia de Jesús, 2.ª ed.

19. ALBERT VANHOYE
El mensaje de la carta a los hebreos, 2.ª ed.

20. CLAUDE WIENER
El segundo Isaías, 2.ª ed.

21. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE»
Los Hechos de los apóstoles, 3.ª ed.

22. MICHEL QUESNEL
Las cartas a los corintios 2.ª ed.

23. JESÚS M. ASURMENDI
Isaías (1-39), 2.ª ed.

24. JACQUES DUPONT
El mensaje de las bienaventuranzas, 3.ª ed.

25. MICHEL GOURGUES
Los salmos y Jesús, 2.ª ed.

26. EDOUARD COTHENET
San Pablo en su tiempo, 2.ª ed.

27. SAULNIER-ROLLAND
Palestina en tiempos de Jesús, 2.ª ed.

28. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE»
En las raíces de la Sabiduría, 2.ª ed.

29. ALAIN MARCHADOUR
Muerte y vida en la Biblia, 2.ª ed.

30. MICHEL GOURGUES
Jesús ante su pasión y su muerte 2.ª ed.

31. JACQUES GUILLET
Jesucristo en el evangelio de Juan 2.ª ed.

32. MAURICE GILBERT
JEAN NOEL ALETTI
La Sabiduría y Jesucristo

33. SIMON LEGASSE
La carta a los filipenses
La carta a Filemón

34. EDOUARD COTHENET
La carta a los gálatas

35. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE»
Primeros pasos por la biblia

36. VINCENT MORA
Jonás

37. EQUIPO «F. TEOLOGIA TOULOUSE»
La eucaristía en la biblia

38. JESÚS M. ASURMENDI
Ezequiel

• 160 ptas. ejemplar.

evd
verbo divino
ESTELLA (Navarra)

EVANGILE ET VIE-CENTRE ST. DOMINIQUE

INICIACION A LA BIBLIA

1. 8 temas en fichas de trabajo para estudiar el Antiguo Testamento

I. El acontecimiento iniciador de Israel: el éxodo
II. El reino de David y el documento yavista
III. El reino del norte: el documento elohísta y el profetismo
IV. Deuteronomio y Jeremías
V. El destierro: tradición sacerdotal y Ezequiel
VI. Fin del destierro: 2.º y 3.º Isaías
VII. La literatura sapiencial
VIII. Daniel y el apocalipsis

2. 8 temas en fichas de trabajo para estudiar el Nuevo Testamento (I)

I. Las comunidades cristianas
II. La predicación misionera (1)
III. La predicación misionera (2)
IV. Enseñanza a los recién bautizados
V. Exhortación a la fidelidad
VI. El culto
VII. Según las escrituras
VIII. El Jesús de la historia

3. 8 temas en fichas de trabajo para estudiar el Nuevo Testamento (II)

I. Las cartas de Pablo (1)
II. Las cartas de Pablo (2)
III. La "cuestión sinóptica"
IV. El evangelio según san Marcos
V. El evangelio según san Mateo
VI. El evangelio según san Lucas y los Hechos
VII. El evangelio según san Juan
VIII. El apocalipsis

Colaboradores

- Pierre-Marie Beaude
- François Brossier
- Etienne Charpentier
- Hugues Cousin
- Jean-François Desclaux
- Jean Daniel Dubois
- Antoine Duprez
- Jean-Pierre Lemonon
- Michel Quesnel
- Philippe de Robert
- Marc Sevin

evd **verbo divino**

ESTELLA (Navarra)

Documentos en torno a la biblia

Los descubrimientos arqueológicos aportan cada día nuevos documentos que iluminan los conceptos bíblicos fundamentales.

1. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE»
   Oraciones del Antiguo Oriente
   100 p., 230 ptas.

2. JEAN POUILLY
   Los manuscritos del Mar Muerto y la comunidad de Qumrân
   88 p., 230 ptas.

3. HUGUES COUSIN
   Vidas de Adán y Eva, de los Patriarcas y de los Profetas
   136 p., 350 ptas.

4. JACQUES BRIEND
   Israel y Judá en los textos del próximo Oriente Antiguo
   100 p.

5. EQUIPO «FACULTAD TEOLOGIA LYON»
   Flavio Josefo
   100 p.

evd
verbo divino
ESTELLA (Navarra)

Colección

«BUENA NOTICIA»

Estudios monográficos sobre temas, sucesos y figuras bíblicas en su entorno social, económico, religioso y político.

1. UGO VANNI
   Apocalipsis
   200 p., 450 ptas.

2. ROBERT MICHAUD
   Los patriarcas
   248 p., 370 ptas.

3. PAUL EUGENE DION
   Universalismo religioso en Israel
   232 p., 350 ptas.

4. JOACHIM JEREMIAS
   Las parábolas de Jesús, 6.ª ed.
   304 p., 450 ptas.

5. RUDOLF SCHNACKENBURG
   Existencia cristiana según el NT, 2.ª ed.
   413 p., 600 ptas.

6. HENRI CAZELLES
   En busca de Moisés
   208 p., 450 ptas.

7. ROBERT MICHAUD
   La historia de José
   176 p., 400 ptas.

8. HUGUES COUSIN
   Los textos evangélicos de la pasión
   264 p., 500 ptas.

9. GEORGES AUZOU
   En un principio, Dios creó el mundo, 2.ª ed.
   376 p., 600 ptas.

10. AMEDEE BRUNOT
    Los escritos de san Pablo

11. JACQUES GUILLET
    Las primeras palabras de la fe

EDITORIAL VERBO DIVINO
ESTELLA (Navarra)

Todo se desarrolla entre la persona del Verbo y los «nosotros» que contemplan su acción. Estos no ofrecen una experiencia personal suya propia, sino que dan testimonio de una experiencia que se ha hecho para todos los hombres. El prólogo sitúa al Verbo y a la humanidad al uno frente al otro.

Las adhesiones inmediatas

El resto del c. 1 (1, 19-51) es de un tono diferente. Se trata ahora de una narración, bajo la forma de un relato continuo en varias jornadas sucesivas. Sin embargo, estas indicaciones temporales «al día siguiente...», «al día siguiente...», son puramente esquemáticas, y no puede hablarse ni mucho menos de relato. Ningún movimiento, ningún detalle personal; una sucesión de diálogos sumamente breves, de preguntas y respuestas centradas todas ellas en el personaje Jesús: ¿quién eres? ¿qué haces?... Yo no soy... Es el que bautiza... Es el cordero de Dios... Yo he visto... Es el santo de Dios... Venid y veréis... Hemos encontrado al mesías.. Tú eres el Hijo de Dios, el rey de Israel (cf. cuadro de la página 38).

En cierto modo, seguimos en la línea del prólogo. Jesús apenas hace algún que otro gesto, cuyo simbolismo es evidente: mira (1, 38. 42. 47), invita a mirar: «Venid y veréis... Te he visto... Verás... Veréis...» (1, 39. 48. 50. 51). Es la realización de aquel «hemos visto su gloria» del prólogo. Es también la realización, proclamada primero por Juan bautista y verificada luego por los discípulos, del «existía antes que yo» (1, 30). La preexistencia del Verbo en relación con todo lo que ha sido se traduce en su encuentro con los hombres por la anterioridad de su mirada y la prioridad de su invitación: «Te vi antes que te llamara Felipe» (1, 48).

Detrás del procedimiento literario que reduce el encuentro a una o dos réplicas, hay una simplificación monumental del proceso histórico de adhesión a la fe. Ni siquiera es un resumen narrativo, sino la transcripción de una experiencia que forzosamente tuvo que ocupar cierto tiempo. Sin embargo, sería un error rechazar esas relaciones como si falseasen la historia, porque contienen una verdad importante: para los corazones dispuestos, el paso de la fe de Israel a la adhesión cristiana se realiza naturalmente y sin rupturas. El ejemplo del bautista desempeña aquí un lugar capital: el profeta, fiel a su misión y a la tradición profética, reconoce la presencia del espíritu y confiesa al elegido de Dios (Jn 1, 28) cuando ve aparecer a Jesús. Sus discípulos Andrés y Simón, y luego Felipe y Natanael, siguen el mismo camino, descubriendo en Jesús al que esperaban, al mesías, a aquel de quien habían hablado Moisés y los profetas (1, 40.45).

Precisamente porque Jesús es el mesías, puede darse entre los israelitas fieles a su Dios un paso inmediato de su fe judía a la fe en Jesús. Es un postulado de la fe cristiana y fue también una experiencia vivida, más o menos claramente. Los sinópticos, sin pasar por el esquema sistemático de Juan, lo atestiguan: muchos hombres y mujeres, incluso antes de aguardar el fin de Jesús y el cumplimiento de su misión, lo acogieron como mesías y creyeron en él y en su misión divina. Los evangelios de la infancia, tanto en Mateo como en Lucas, recogen precisamente esos primeros encuentros que bastan para la fe: los magos, María, José, Isabel, los pastores, Simeón, Ana, son los testigos de esa fe que se entrega desde el primer momento. Esa fe inmediata se manifiesta incluso entre los paganos. El centurión de Cafarnaún, la cananea o el ladrón del Calvario. Las simplificaciones de Juan no son ciertamente relaciones históricas, pero no por eso falsean ni al personaje Jesús ni la fe de quienes lo acogieron.

¿QUIEN ES JESUS?: LO QUE DICEN LOS HOMBRES

1,19s	Tú, ¿quién eres?... Yo no soy el mesías.
	¿Qué? ¿Eres tú Elías?... No lo soy.
	¿Eres tú el Profeta?... No.
1, 29	Este es el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo.
34	Yo ya lo he visto, y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios.
36	Ese es el cordero de Dios.
41	Hemos encontrado al mesías (que significa Ungido).
45	Aquel de quien escribió Moisés en la ley y también los profetas, lo hemos encontrado.
49	Señor mío, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel.
3, 2	**Sabemos que tú eres un maestro venido de parte de Dios.**
4, 19	Veo que tú eres un profeta.
4, 42	Ya no creemos por lo que tú cuentas; nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es realmente el salvador del mundo.
6, 14	**Este sí que es el profeta que tenía que venir al mundo.**
6, 69	Y nosotros ya creemos y sabemos que tú eres el consagrado por Dios.
7, 40	Algunos dijeron: Este es realmente el profeta.
	Decían otros: Es el mesías.
	Otros, en cambio: ¿Es que el mesías va a venir de Galilea?
8, 25	*¿Quién eres tú?*
9, 35	¿Crees tú en el hombre aquél?... Dime quién es, Señor, para creer en él... Ya lo estás viendo, es el mismo que habla contigo... Creo, Señor.
10, 24	*Si tú eres el mesías, dínoslo francamente.*
33s	No te apedreamos por nada bueno, sino por una blasfemia;
	porque tú, siendo hombre, te haces Dios.
11, 27	Yo creo que tú eres el mesías, el Hijo de Dios, que tenía que venir al mundo.
12, 34	*Nosotros hemos aprendido en la escritura que el mesías seguirá aquí para siempre; ¿cómo dices tú que ese hombre tiene que ser levantado en alto? ¿Quién es ese hombre?*
20, 30s	Jesús realizó en presencia de sus discípulos otras muchas señales que no están en este libro. Hemos escrito éstas para que creáis que Jesús es el mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengáis vida gracias a él.

Cuando se llega al final del c. 1, se comprende mejor el prólogo. Si la serie de adhesiones tiene algo de instantáneo, es porque vienen al término de una historia. Ese pasado es el de Israel y es también el de la humanidad de cualquier hombre. En el fondo –nos dice este capítulo–, la revelación de Jesús, en el momento de producirse, supone una experiencia humana previa y es inseparable de ese pasado. Hay un tiempo anterior al encuentro con Jesús, una «preparación evangélica», para hablar como san Justino, que es la presencia del Verbo en la creación, la de su irradiación y su llamada. Y hay un tiempo de preparación inmediata que tiene como expresión perfecta a Juan bautista, pero que puede sin violentar las cosas extenderse a todo el Antiguo Testamento, al tiempo de Moisés y de los profetas. En efecto, en la perspec-

¿QUIEN ES JESUS?: LO QUE DICE JESUS

4, 26	El mesías nos lo explicará todo... **Soy yo,** el que hablo contigo.
6, 20	Ellos se asustaron... **Soy yo,** no tengáis miedo.
35	No fue Moisés quien os dejó el pan del cielo... el pan de Dios es el que baja del cielo y va dando vida al mundo... Danos siempre pan de ese... **Yo soy** el pan de la vida.
41	El había dicho: **Yo soy** el pan bajado del cielo (= 6, 35).
48	**Yo soy** el pan de la vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto, pero murieron.
51	**Yo soy** el pan vivo bajado del cielo. El que coma pan de éste, vivirá siempre.
8, 12	**Yo soy** la luz del mundo. El que me siga... tendrá la luz de la vida.
24	Si no creéis que **Yo soy** el que soy, os llevarán a la muerte vuestros pecados.
28	Cuando levantéis en alto a este hombre, entonces comprenderéis que **Yo soy** el que soy y que no hago nada de por mí.
58	Desde antes que naciera Abrahán, **Soy yo** el que soy.
9, 5	Mientras estoy en el mundo, **soy** la luz del mundo (sin Egô).
10, 7	El que no entra por la puerta en el recinto de las ovejas... ése es un ladrón... **Yo soy** la puerta de las ovejas.
9	Todos los que han venido antes de mí eran ladrones... **Yo soy** la puerta: El que entre por mí, estará al seguro.
11	**Yo soy** el modelo de pastor. El pastor modelo se desprende de su vida por las ovejas... el asalariado, deja las ovejas y echa a correr.
14	A un asalariado no le importan las ovejas. **Yo soy** el modelo de pastor, conozco a las mías.
11, 25	Tu hermano resucitará... ya sé que resucitará en la resurrección del último día... **Yo soy** la resurrección y la vida.
13, 19	Os lo digo ya ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda creáis que **Yo soy** el que soy.
14, 6	Donde esté yo... estaréis también vosotros... no sabemos adónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?... **Yo soy** el camino, la verdad y la vida.
15, 1	**Yo soy** la vid verdadera, mi Padre es el labrador... los corta... los limpia...
5	**Yo soy** la vid, vosotros los sarmientos; el que sigue conmigo... es quien da fruto abundante.
18, 5	¿A quién buscáis?... A Jesús Nazareno... **Soy yo.**
6	Al decirles **Soy yo,** dieron un paso atrás y cayeron a tierra.
8	Jesús Nazareno... Os he dicho que **Soy yo.** Si me buscáis a mí, dejad que éstos se marchen.

tiva de Juan, el bautista es el que hace pasar a Israel de la espera al cumplimiento; es el amigo del esposo que conduce a la esposa desde el noviazgo a la boda (Jn 3, 29).

Una característica de estas adhesiones inmediatas es que Jesús no tiene necesidad de definirse. No hay un solo «Yo soy» de Jesús en los primeros capítulos. El primero aparece en el c. 4, con la samaritana. Estos corazones están dispuestos. La prueba de ello es que creen o al menos se ponen en camino al oír a los que dan testimonio. Todo parte de Juan bautista, que designa al cordero de Dios (1, 36), luego de Andrés que va en busca de Simón (1, 41) y de Felipe que va a buscar a Natanael (1, 45). Y esto continúa con la samaritana que va a contar su aventura a la gente de Sicar (4, 28-29). Pero siempre, tras la palabra de los

hombres viene el encuentro directo con Jesús, que es lo que determina la fe. Se trata de una constante en este evangelio: la palabra de María en Caná conduce a los sirvientes a hacer lo que Jesús les diga y a los discípulos a que vean su gloria (2, 5.11); la palabra de la samaritana lleva a la gente de Sicar a Jesús, y ellos creen, si no en virtud de su palabra, sí gracias a ella (4, 42); la frase de los criados del oficial del rey: «hoy hacia la una se le quitó la fiebre», lleva al padre a su encuentro con Jesús: «tu hijo está bueno» (4, 52-53). En esta combinación entre el testimonio de los hombres y la experiencia directa de Jesús hay una indicación preciosa sobre su manera de revelarse. Lo que él es, lo es para todos los hombres, para Israel primero y luego para cualquier otro. Su revelación alcanza a los corazones, pero para hacerles comulgar en una fe auténtica. Este evangelio, que tiene un acento tan interior y tan personal, es profundamente eclesial.

Las revelaciones progresivas

En los primeros encuentros predomina el «tú eres» de las confesiones de fe. Vienen luego dos movimientos paralelos que se responden mutuamente. Por parte de los hombres, el «tú eres» de la fe se convierte en el «tú eres» del observador objetivo (Nicodemo: «tú eres un maestro venido de parte de Dios»: 3, 2; samaritana: «Veo que tú eres un profeta»: 4, 19) y en la intimación (judíos: «dínos quién eres»: 8, 25; 10, 24). Por parte de Jesús, se multiplican los «yo soy», a los que responde según los casos la adhesión de fe («nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es realmente el salvador del mundo»: 4, 42; «nosotros ya creemos y sabemos que tú eres el consagrado por Dios»: 6, 69), o la repulsa categórica (8, 59; 10, 31.39; 11, 53).

Todas las escenas de este evangelio encierran una revelación de Jesús, construida sensiblemente según el mismo modelo: un signo, más o menos elocuente, un encuentro que hace aparecer el fondo de los corazones y la verdad de Jesús, una decisión final del hombre que acoge o rechaza al personaje Jesús tal como se presenta. Este proceso de revelación es el mismo a lo largo de todo el evangelio. La diferencia es la disminución del número de quienes lo siguen y el aumento de quienes lo van negando hasta el rechazo definitivo. En el fondo, para Juan no hay más que una cuestión, siempre la misma: ¿será o no será reconocido y recibido Jesús? Cada vez se repite el mismo drama.

Respecto a los sinópticos, con Marcos sobre todo, la convergencia es impresionante. También para Marcos el tiempo de Jesús es el de la revelación del Hijo de Dios, desde la palabra del Padre en el bautismo (Mc 1, 11), pasando por la confesión de Cesarea (8, 29) y la confirmación de la transfiguración (9, 7), hasta la repulsa del sumo sacerdote (14, 63) y la confesión del centurión (15, 39). Pero en Juan cada episodio es como una revelación independiente, como un resumen de todo el evangelio. Una vez más hay que ver el sentido de esta construcción, que parece violentar a la historia. De hecho, es rigurosamente cierto que cada encuentro con Jesús pone en juego la totalidad de la persona y el carácter absoluto de la fe. Cristo obliga a una opción, en la que el hombre tiene que comprometerse por entero.

El contenido de los «Yo soy»

Lo que da fuerza y profundidad a estas declaraciones es que se pronuncian siempre en una situación concreta y como una respuesta natural a esa situación, remitiendo al mismo tiempo al misterio del nombre divino revelado a Moisés en el monte Horeb (Ex 3, 14) (véanse los recuadros de las páginas 7 y 36-37). Es natural que Jesús, en el momento de ser arrestado, se designe a quienes lo buscan como Jesús de Nazaret, pero su «Yo soy» es mucho más que un «aquí estoy»; la prueba es que los guardias caen en tierra al oír esa palabra (Jn 18, 6). En todos los «Yo soy» de Juan, está a la vez la indicación concreta y visual del hombre que está hablando, con los signos que produce, con los obstáculos que encuentra, con la existencia que está viviendo, y la grandeza divina de sus dones, de su promesa, de su persona. «Yo soy» no quiere decir inmediatamente: soy aquel que dijo a Moisés: «Yo soy el que soy» (Ex 3, 14). Todo el comportamiento de Jesús demuestra que el Dios de Moisés es para él su Padre y que no piensa ni mucho menos en quitarle el puesto. Sin embargo, al hablar lo mismo que Dios a Moisés, recogiendo su lenguaje y su acento, Jesús se identifica necesariamente con el «Yo» que hablaba a Moisés. ¿Cómo conciliar esta identificación y esta distinción? El prólogo no nos ofrece una respuesta directa, pero impone una confirmación positiva presentándonos a dos personajes enfrentados entre sí: el Verbo se dirigía a Dios y era Dios (Jn 1, 1); el Hijo, que es Dios, está al lado del Padre, da a conocer al Padre (1, 18). En Dios hay un encuentro y un intercambio, una misma palabra pronunciada por dos voces, la que oyó Moisés en el Horeb y la que oyeron Andrés y Simón en Betania, a la otra parte del Jordán (1, 28).

Al lado de estos «Yo soy» absolutos y sin complemento que identifican directamente a Jesús como el que habló en la revelación del Horeb (6, 20; 8, 24.28.58; 13, 19) hay otros, más numerosos, que marcan la identidad entre Jesús y una realidad misteriosa: el pan (6, 35.41.48.51), la luz (8, 12; 9, 15 sin **egô**), la puerta de las ovejas (10, 7.9), el buen pastor (10, 11.14), la resurrección (11, 25), el camino, la verdad y la vida (14, 6), la verdadera vid (15, 1.5). La mayoría de las veces esta realidad está inducida por la situación y a menudo por un signo que acaba de realizar Jesús y que tiene valor de símbolo, del que el mismo Jesús ofrece la interpretación después de producirlo. De este modo, los discursos joánicos y el signo joánico son el equivalente de los milagros y parábolas de los sinópticos. Los milagros, a través de la misericordia y del poder de Jesús, revelan el cariño y la voluntad de Dios; las parábolas, a través de las realidades de la naturaleza o de las relaciones humanas, anuncian el misterio de la acción divina en la llegada del reino. Allí se detiene la revelación en los sinópticos, en la espera de ese reino que llega. Jesús es él mismo en el reino que viene, pero permanece oculto y como pasivo. Con Juan, la revelación se lleva a término: Jesús es él mismo la realidad que viene y que va a hacer vivir a los hombres.

Esta identidad entre el «Yo» que habla, el «Yo» que da y la realidad que da es característica del «Yo soy» joánico. No procede solamente del texto del Exodo, sino también –y sin duda más directamente todavía– de las declaraciones divinas del Déutero-Isaías:

–Ahora así dice Yavé, tu Dios... No temas..., porque yo soy Yavé, tu Dios (Is 43, 1);

–Yo, yo soy Yavé; fuera de mí no hay salvador (Is 43, 11);

–Yo soy Yavé, vuestro santo, el creador de Israel, vuestro rey (Is 43, 15).

(Cf. también 41, 4; 43, 15-25; 45, 18-22; 46, 4-9; 48, 12; 51, 12; 52, 6).

No solamente hay en estas fórmulas un eco del «Yo soy» del Horeb, sino también, lo mismo que en el evangelio de Juan, un complemento que trae un don y una promesa. En el Horeb, «Yo soy» envía a Moisés a los hijos de Israel para que los haga salir de Egipto (Ex 3, 14) y esto significaba ya un don y una promesa, pero todavía no se expresaba la relación como en el Déutero-Isaías con las definiciones: vuestro salvador, vuestro santo, el creador de Israel. Esta relación entre «Yo soy» y el don que trae es más clara todavía en Juan. Se traduce mediante el giro tan frecuente: «Yo soy... el que...»:

Yo soy el pan vivo...
el que coma pan de éste... (6, 51).
Yo soy la luz del mundo,
el que me sigue... (8, 12).
Yo soy la puerta,
el que entre por mí... (10, 9).
Yo soy la vid...,
el que sigue conmigo... (15, 5).
Yo soy el rey...,
el que está por la verdad... (18, 37: sin **egô**).

Hay además otro hecho que relaciona los «Yo soy» de Juan y los de Isaías: su carácter exclusivo; «Yo y sólo yo», proclama Yavé (Is 41, 4; 43, 11; 45, 6.18; 46, 9). No hay otro pan, no hay otra luz, no hay otro camino, no hay otra puerta fuera de mí, repite Jesús, la única vid verdadera, la única que produce el fruto que Dios espera. Por lo demás, hay que relacionar esta reivindicación con la exclusividad de las llamadas de la Sabiduría en Israel: «Como vid hermosa retoñé... Venid a mí los que amáis... El que me come tendrá más hambre...» (Eclo 24, 17-21). Y hay que recordar también la invitación de Mt 11, 27-28, igualmente inspirada en la Sabiduría: «Al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar. Acercaos a mí todos los que estáis rendidos...».

De este modo, los «Yo soy» joánicos concentran en la persona de Jesús todas las promesas divinas, todas las esperanzas mesiánicas, y sobre todo la que reúne a las demás, la vida. Es ésta una palabra constantemente asociada a «Yo soy»: el pan de vida (6, 35), la luz de la vida (8, 12), la puerta... para la vida (10, 10), la resurrección y la vida (11, 25), el camino, la verdad y la vida (14, 6). La palabra «vida» no está ausente más que en la declaración sobre la vida, pero el fruto es un término equivalente (15, 2). Todo cuanto contienen las promesas del Antiguo Testamento se encuentra de este modo presente en él, en su persona. El mismo es la promesa mantenida. Esto quiere decir que es el mesías de Dios, el mesías prometido y dado.

Pero este mesías no es solamente el personaje dado, la plenitud de los dones de Dios. Es él mismo el que habla y el que da. Habla y da de la misma manera única que Dios, que Yavé. Los «Yo soy» no dicen «Yo soy Yavé»; eso sería realmente introducir otro Dios frente al Dios único. Dicen: «Yo soy y actúo de la misma manera con que Dios es y actúa». Yavé era a la vez un nombre y un acto, un compromiso y una presencia, una existencia y un porvenir, un sustantivo y un verbo. Al decir «Yo soy», Jesús pretende ciertamente distinguirse, como Yavé, de todos los falsos dioses, de todos los sueños ilusorios; cumple la promesa pasada y compromete todo el porvenir. Cuando Yavé se revelaba a Moisés, le decía: «Yo soy – Yo seré contigo» (Ex 3, 12). Lo mismo, al decir «Yo soy», Jesús abre inmediatamente el porvenir, y los verbos que siguen están en futuro: comerá..., verá..., vivirá...

Finalmente, al centrar en Jesús todos los dones prometidos por Dios, los «Yo soy» ponen a Jesús del lado de lo que se da. Jesús da y lo demuestra con los signos que realiza, con la afirmación personal del «Yo soy», pero da porque es él mismo dado, porque es el

don: «Si conocieras el don de Dios y quién es el que te pide de beber...» (4, 10). De este modo, se ve siempre respetada la diferencia entre el «Yo soy» absoluto de Dios y los «Yo soy» de Jesús. También sin duda por eso, cuando declara «Yo soy», Jesús no añade en primera persona: «yo alimento..., yo quito la sed..., yo ilumino..., yo resucito...»[1], porque es Dios el que alimenta, el que quita la sed, el que ilumina, el que resucita. Dice solamente: «El que me come, el que me sigue, el que cree en mí» tendrá la vida, recibirá el don de Dios. Sin embargo, dice: «Yo doy mi vida» (10, 17), «Yo sigo con él» (15, 5), porque aquí se trata de su propia persona.

De esta forma, a través de las constantes de un lenguaje, se precisa el misterio de ese Jesús, de su acción en el mundo y de su relación con Dios. Por él nos vienen todos los dones de Dios; él nos los comunica siendo él mismo el primero de todos los dones. El habla como Dios, da como Dios, pero habla porque ha sido enviado, da porque ha sido dado. Queda segura la distinción entre el que da y el que es dado. El secreto de esta unidad y de esta distinción nos lo ofrece Jesús en una fórmula definitiva: «Yo soy el que soy y el que no hago nada de por mí» (8, 28). ¿Cómo es esto posible? Por el misterio del Padre y del Hijo.

El misterio de Jesús

El misterio de Jesús es el de su origen. El secreto de su identidad está en que es el Hijo, o sea, en que viene del Padre. Todo este evangelio es un juego permanente entre la pregunta de los hombres: «¿De dónde eres?» (cf. 6, 42; 7, 27; 8, 14; 9, 29; 19, 9) y la respuesta de Jesús: «Vengo de Dios, he sido enviado por mi Padre». Se puede seguir este diálogo desde varios puntos de vista que se complementan. Vamos a presentar dos: uno a partir de los contrastes en el saber: «Nosotros sabíamos... –Yo sé»; el otro a partir de las afirmaciones: «Yo salgo de Dios» (cf. cuadro de la p. 44).

1. Para decir que Jesús es el único que conoce de veras el misterio de su origen real, Juan utiliza el verbo **oida.** Su sentido aparece con claridad cuando se le compara con el verbo **gignoskô**[2]**. Gignoskô,** más que el conocimiento como tal, la captación de una verdad, designa «el camino del espíritu, el proceso del pensamiento que lleva al conocimiento», el descubrimiento, el esfuerzo por comprender. Este verbo y este proceso lo encontramos, por ejemplo, en Jn 1, 48: cuando Natanael le pregunta: «¿De qué me conoces?», o sea, «de dónde sacas tú este conocimiento?», «¿cómo has hecho para conocerme?» (**gignoskeis**), Jesús responde: «Te vi» (**eidon,** de la misma raíz que **oida**). Lo mismo pasa en 13, 35: «En esto conocerán (**gnôsontai**) que sois discípulos míos: en que os amáis unos a otros»: se trata de un reconocimiento, de un descubrimiento.

El verbo **oida,** por el contrario, designa el conocimiento como algo acabado, como un absoluto en su

1. La única excepción es Jn 6, 40.44.54: «Lo resucitaré yo el último día». R. Schnackenburg se siente inclinado a creer que los dos primeros ejemplos por lo menos podrían ser un añadido, conforme por otra parte con la teología joánica del Hijo que reproduce las acciones del Padre (Jn 5, 21: «Igual que el Padre resucita a los muertos y les da vida, también el Hijo da vida a quien quiere»): cf. **Das Johannesevangelium, II.** Freiburg i.B. 1971, 40.92.530. Lo mismo M.E. Boismard, **L'évangile de Jean.** Synopse des quatre évangiles en français, III, París 1977, 60.

2. I. de la Potterie, **Oida et Ginoskô: les deux modes de la connaisance dans le quatrième évangile** (Analecta Biblica 11). Roma 1959, 144-148.

orden. El conocimiento ya no se busca ni se descubre, sino que se capta y se posee. Para designar el conocimiento en Cristo, Juan utiliza los dos verbos **gignôskô** y **oida**, pero prefiere claramente el segundo (22 veces contra 12). Desea subrayar que Cristo conoce las realidades divinas espontáneamente, que compagina con las cosas de Dios. Sólo él puede decir de Dios: «Lo conozco»: **egô oida auton** (7, 29; 8, 55).

A este conocimiento inmediato de Dios se opone el conocimiento, también inmediato, que pretenden poseer los hombres sobre Jesús: «Sabemos que eres un maestro, sabemos de dónde es, sabemos que es un pecador...». En realidad, este conocimiento es superficial y muchas veces falso. Procede de la carne, de los datos más exteriores; ignora la luz del espíritu. Para conocer realmente el misterio de Jesús, para hacer su descubrimiento (**gignoskô**), hay que pasar por la fe: «Creemos y sabemos» (6, 69).

A. Vanhoye ha descrito muy atinadamente esta situación única de Jesús: «Los demás hombres no tienen por sí mismos más que un conocimiento parcial e incierto, una conciencia mezclada de ignorancia y oscurecida por el amor propio. Los hombres no conocen su origen más que por lo que han oído decir. Y para avanzar hacia su destino, tampoco pueden prescindir de las luces de los demás. La situación de Jesús es totalmente distinta: tiene por sí mismo una conciencia completa y segura de sí; nadie tiene que enseñarle nada de su origen ni de su destino. Lejos de tener necesidad de los demás para conocerse y ver su camino, sólo él es capaz de revelar a los otros su verdadero ser y arrojar de este modo sobre su camino una luz decisiva»[3].

2. Salir de Dios: en seis textos, el verbo «salir» (griego **exerjomai)** designa el lugar de origen de Jesús: Dios.

–Yo he salido de Dios (8, 42).

–Jesús, sabiendo que había salido de Dios y que a Dios volvía... (13, 3).

–El Padre mismo os quiere porque... ya creéis que yo salí de junto a Dios (16, 27).

–Salí de junto al Padre y vine a estar en el mundo, ahora dejo el mundo y me vuelvo con el Padre (16, 28).

–Creemos que saliste de parte de Dios (16, 30).

–Se han convencido de que salí de tu lado (¡Padre!) (17, 8).

Estos textos son significativos por varios títulos. En primer lugar, todos ellos, directa o indirectamente, se remontan a Jesús, expresan o suponen una frase suya. Sólo él puede decir de dónde ha salido. Y ese lugar es el suyo, aquél en el que se encuentra como en su casa. Dejarlo es salir de él, pasar de dentro afuera. Las frases de este género son las que han inspirado a E. Käsemann su interpretación de un evangelio de tendencias docetistas, de un Verbo venido de otra parte a pasar en la humanidad el tiempo de su existencia, para ir a tomar posesión de nuevo de su estado natural y de su gloria divina [4]. Pero esta interpretación se olvida de lo esencial, que es lo que nos recuerdan precisamente los textos citados, pertenecientes todos ellos –excepto el primero– a las últimas conversaciones de Jesús, al momento en que va a volver a su Padre a través del acto supremo de su existencia humana, su pasión y su muerte. Pues no es al salir de su pasión cuando volverá a encontrar a su Padre y su gloria, sino a través de esa hora decisiva, de ese camino que es el suyo.

Hay otro rasgo importante en estos textos: cuatro de los seis dicen que Jesús ha salido de Dios, los otros dos dicen explícitamente (16, 28) o suponen implícitamente (17, 8) que ha salido del Padre. ¿Con-

3. A. Vanhoye, **Témoignage et vie en Dieu selon le quatrième évangile:** Christus 6 (1955) 156.

4. E. Käsemann, véase nota 1 de la p. 24.

EL MISTERIO DE JESUS

¿De dónde es Jesús? Los hombres creen que lo saben, pero no lo saben.
Jesús lo sabe, y se lo dice a quienes desean conocerlo.
El griego **oida** suele traducirse por **saber, gignôskô** por **conocer**.

3, 2 Señor mío, **sabemos** que tú eres un maestro venido de parte de Dios.

...

3 Pues sí, te aseguro que si uno no nace de nuevo, no podrá gozar del reinado de Dios.

...

6 El viento sopla donde quiere; oyes el ruido, pero no **sabes** de dónde viene ni adónde va.

6, 42 Pero, ¿no es éste Jesús, el hijo de José? Si nosotros **conocemos** a su padre y a su madre, ¿cómo dice ahora que ha bajado del cielo?

...

45 Todo el que escucha al Padre y aprende, se acerca a mí.

...

69 Nosotros ya creemos y **sabemos** que tú eres el consagrado por Dios.

7, 27 Aunque éste **sabemos** de dónde viene; mientras, cuando llegue el mesías, nadie **sabrá** de dónde viene.

28 ¿Conque **sabéis** quién soy y **sabéis** de dónde vengo?
Y sin embargo, yo no estoy aquí por decisión propia; no, hay realmente uno que me ha enviado.

29 Y a éste no lo **conocéis** vosotros. Yo sí lo **conozco,** porque procedo de él y él me ha enviado.

8, 13 Tú haces de testigo en causa propia; tu testimonio no vale.
Aunque yo sea testigo en causa propia, mi testimonio vale, porque yo **sé** de dónde he venido y adónde voy, aunque vosotros no lo **sepáis.**

19 Ni **sabéis** quién soy yo ni **sabéis** quién es mi Padre; si **supierais** quién soy yo, **sabríais** también quién es mi Padre.

9, 20 **Sabemos** que es nuestro hijo y que nació ciego; cómo es que ahora ve, no lo **sabemos.**

...

24 A nosotros nos consta que ese hombre es un pecador.

...

Si es pecador o no, no lo **sé;** lo único que **sé** es que yo era ciego y ahora veo.

29 A nosotros nos consta que a Moisés le habló Dios, pero ése no **sabemos** de dónde procede.

...

30 Pues eso es lo raro, que no **sepáis** de dónde procede cuando me ha abierto los ojos.
Sabemos que Dios no escucha a los pecadores.

16, 30 Ahora **sabemos** que lo sabes todo y que no necesitas que nadie te haga preguntas. Por eso creemos que viniste de parte de Dios.

vendrá detenerse en estas diferencias o no ver en «el Padre» más que un equivalente de Dios? Si miramos las cosas de cerca, estas dos palabras no son intercambiables. Y cuando se trata de «salir de Dios», es siempre el punto de vista de los discípulos o de los hombres, mientras que, para expresar su reacción personal, Jesús dice normalmente «salir del Padre»; si en 8, 42 dice «salido de Dios», es para oponer su caso al de sus adversarios que se dicen hijos de Abrahán y proclaman que no tienen más que un solo Padre, Dios (8, 41). Imposible –les responde Jesús– que Dios sea su Padre, puesto que hacen las obras del diablo; el verdadero hijo de Dios es Jesús. En los otros tres casos, «salido de Dios» es normal, ya que procede del narrador o de los discípulos. El origen de Jesús, el punto de partida de su venida, es Dios. Y a Dios remiten los signos que pone y las obras que realiza. Pero para él ese Dios es el Padre. Y más concretamente todavía: «mi Padre».

VI

EL PADRE Y EL HIJO

«Jesús realizó en presencia de sus discípulos otras muchas señales que no están en este libro. Hemos escrito éstas para que creáis que Jesús es el mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengáis vida gracias a él» (Jn 20, 30-31). Esta conclusión, que es sin duda la final primitiva del evangelio antes de que se le añadiera el c. 21 por obra de los amigos del discípulo predilecto de Jesús, formula muy exactamente el propósito de esta obra: suscitar la fe en Jesús señalando su identidad de mesías y de Hijo de Dios. Desde la primera línea del evangelio de Marcos (Mc 1, 1) hasta la final de Juan, estos dos títulos esenciales sintetizan la fe del Nuevo Testamento y constituyen para los siglos venideros el enunciado fundamental de la fe cristiana. Jesús es para los hombres ese mesías y esa vida que piden. Para sí mismo, en el secreto de su persona, Jesús es Hijo de Dios. El capítulo anterior ha intentado mostrar cómo Jesús revelaba a los hombres su personalidad de Cristo y el don que les traía. Se trata ahora de ver cómo Jesús revela su relación con el Padre y su personalidad de Hijo.

El Hijo único

«A Dios nadie lo ha visto jamás; es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado» (Jn 1, 18). Este final del prólogo constituye la transición entre las ideas propias del evangelista, centradas en torno al Verbo, y el relato que va a comenzar. Forma también el vínculo entre el apelativo original, «Verbo», y el nombre tradicional, «Hijo». Verbo es una palabra típicamente joánica, Hijo pertenece al lenguaje común de la iglesia primitiva. Sin embargo, el uso que de esta palabra hace Juan es muy particular. Como los demás evangelistas, Juan no emplea nunca la palabra **huiós** indistintamente, sino que señala una diferencia en el Hijo, el Hijo de Dios, el Hijo único.

La expresión «hijo único» (**monogenès**) aplicada a Jesús es exclusivamente joánica (1, 14.18; 3, 16.18; 1 Jn 4, 9). Lucas utiliza esta palabra para designar al hijo único de la viuda de Naín (Lc 7, 12), a la hija única de Jairo (Lc 8, 42), al hijo único epiléptico (Lc 9,

38). La carta a los hebreos se la aplica a Isaac (Heb 11, 7). En el Antiguo Testamento (versión de los Setenta), se aplica **monogenès** a la hija de Jefté (Jue 11, 34), al hijo de Tobías (Tob 3, 15) y al de Sara que será su mujer (Tob 6, 11-15). En todos estos casos, se trata de existencias amenazadas, de una pérdida irreparable. Por eso **monogenès** está muy cerca de **agapètos,** predilecto, que en el Antiguo Testamento designa ante todo a Isaac (Gén 22, 2.12.16: Setenta). Pero también su pérdida es más cruel (la muerte del hijo único: Jer 6, 26; Am 8, 10; Zac 12, 10). Por otra parte, los Setenta traducen por **agapètos** el «hijo único» del hebreo **yahid.** En los sinópticos, Jesús es llamado **agapètos** dos veces directamente por la voz del Padre (Mc 1, 11; 9,7), una vez por alusión en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 5). Así, pues, también aquí, de una forma más o menos clara, se impone la perspectiva de una muerte y de una pérdida irreparables.

Por consiguiente, el tema del Hijo único no es una creación de Juan. Tampoco parece que en él el empleo de **monogenès** en vez de **agapètos** señale una preocupación especial por insistir en la generación de ese Hijo. De los dos elementos de la palabra, **monos** (único) es sin duda más importante que **genès** (hijo). La generación divina es un tema joánico explícito, pero se refiere más bien[1] al proceso por el que Dios consigue hijos (Jn 1, 13; 3, 30; 1 Jn 2, 29; 3, 9; cf. Jn 13, 33: **teknia,** hijitos), que a la relación de Jesús con aquel al que sin embargo llama «mi Padre». Al contrario, la generación del **logos** (Verbo) es un motivo fundamental en la gnosis y que quizás asoma también en el «nacido antes que toda criatura» de Col 1, 15. Tampoco es joánico el tema de Dios que entrega a su hijo único; según Rom 8, 32, «no escatimó a su propio Hijo» (cf. Rom 8, 3). Lo que es más típicamente joánico es la insistencia en el amor como fuente de este don: «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único para que tenga vida eterna» (Jn 3, 16). Pero no se puede olvidar la fórmula de san Pablo, tan parecida: «El amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones...: la muerte de su Hijo nos reconcilió con Dios» (Rom 5, 5-10). Tanto si se trata del Hijo único de Juan, como del predilecto de los sinópticos y de Pablo, el acento recae en el amor y en el don de Dios. El proceso de la generación no llama ni mucho menos la atención; todo el interés se centra en el valor que el Hijo tiene para su Padre y en el don que de él nos hace. De todas las fórmulas sobre el Hijo único, en las del prólogo es donde el Hijo se muestra más activo; vuelto hacia el Padre, ha emprendido la tarea de darlo a conocer a los hombres. Sin embargo, el aspecto del don, propio del tema, ronda muy de cerca, si no nos olvidamos del versículo precedente: «la gracia y la verdad se hicieron realidad en Jesús el mesías» (1, 17). Sin que se hable aquí de su muerte, el Hijo único se muestra ya totalmente dado.

¡Abba, Padre!

El título de «Hijo único» expresa lo que es Jesús para Dios. Está en absoluta conformidad con la discreción profunda de Jesús sobre su intimidad con el Padre el hecho de que la palabra «Hijo único» no aparezca nunca en sus labios. La única excepción se encuentra en la parábola de los viñadores homicidas, en donde se trata solamente de una imagen. Son los escritores, o Dios bajo su pluma, los que utilizan esta expresión para designar a Jesús. Como ocurre siempre en estos casos, es muy difícil precisar el origen de esta expresión. Lo que está claro sin embargo es que corresponde naturalmente a una palabra típica de Jesús, con la que se dirigía a Dios de la forma más

1. Más bien, si se lee en 1, 13 «el que nace» en singular; siempre, si se lee «los que nacen» en plural (cf. cuadro de la p. 51).

simple, más espontánea, más familiar: **Abba** [2]. Este apelativo familiar del niño palestino que llama a su padre es el nombre que Jesús, en la libertad y la intimidad de su oración, le daba a Dios. Todas las oraciones que recogen los sinópticos, con excepción de Mc 15, 34 = Sal 22, 2, suponen el arameo: **Abba:** la versión original del Padrenuestro, conservada por Lucas (**Pater:** Lc 11, 2), el grito de júbilo (**Pater, Ho Pater:** Mt 11, 25; Lc 10, 21), las plegarias de Getsemaní y de la pasión: «Padre, si quieres... Padre, perdónales... Padre, en tus manos...» (Lc 22, 42; 23.34.46): todos estos textos suponen una transcripción al griego del arameo original que precisamente Marcos, a pesar de escribir en griego, pone en labios de Jesús en su agonía: Abba, Padre... (Mc 14, 36). Y se puede observar que Marcos, que no reproduce más que dos oraciones de Jesús, la de Getsemaní y la del Calvario (15, 34), pone en labios de Jesús el nombre de Dios en su lengua materna: **Abba** en el huerto, **Eloí** en la cruz.

El evangelio de Juan no se distingue de los sinópticos en este punto. Las oraciones que atribuye a Jesús se introducen igualmente con un **Pater** que supone el **Abba** (Jn 11, 41-42; 12, 27-28; 17, 1-25). Esto confirma el dato joánico del capítulo anterior. Donde los hombres hablan de Dios, Jesús piensa en su Padre y lo llama así. El acento propio de Juan está sobre todo en el lugar que ocupa la acción de gracias en la oración de Jesús: «Gracias, Padre, por haberme escuchado. Yo sé que siempre me escuchas; lo digo por la gente que me rodea, para que crean que tú me has enviado» (11, 41-42). Jesús está absoluta y constantemente seguro de su Padre: «tú siempre me escuchas». Pero esto no le impide pedir; al contrario, puesto que el Padre le escucha, es que está esperando su palabra, y por eso Jesús se dirige a él. Pero, como está seguro de ser escuchado, la petición coincide con la acción de gracias. Y como se encuentra en medio de los hombres, su acción de gracias es pública. Es que Jesús no guarda sólo para sí la relación única con su Padre y su certeza absoluta de recibirlo todo del Padre y de dárselo todo; al contrario, ha venido para revelárselo a todos los hombres y para hacernos entrar a nosotros en ese secreto y en esa luz.

El Padre y el Hijo

Esta paradoja de una relación exclusiva y reservada a Jesús y de una participación de cada uno de los hombres en esta relación, se expresa a través de las diversas formas que toma en este evangelio el tema «Padre-Hijo».

Este tema no es una creación joánica. Está presente en la tradición común a Mateo y a Lucas: «Al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiere revelar» (Mt 11, 27 = Lc 10, 22). La hechura típicamente semítica, el lugar concedido a la «revelación» (**apokalyptô**), son buenos signos de la antigüedad de este texto e impiden ver en esta frase un sello propiamente «joánico»[3]. Esta originalidad en la forma es interesante y pone de relieve la unidad del tema a través de las dos tradiciones.

Este tema tiene en el evangelio de Juan algunas variantes: unas veces se habla del **Padre y el Hijo** (3, 35; 5, 20.26; 14, 13), otras del **Padre y yo** (5, 36.37; 6,

2. J. Jeremias, **Abba, Jésus et son Père.** Seuil, París 1972, 61-72.

3. J. Jeremias, **Teología del Nuevo Testamento, I. La predicación de Jesús.** Sígueme, Salamanca 1974, 74-80.

37.39.44.56.57; 8, 16.18; 10, 15.17.18.29.36; 12, 49.31; 14, 10.24.26.31; 15, 9.10; 18, 11; 20, 21), otras de **mi Padre y yo** (8, 40.49.54; 15, 10). Resulta difícil atribuir siempre un sentido preciso a estas diferencias. La única observación segura es que se pasa con toda naturalidad, en el mismo desarrollo, de la forma impersonal «el Padre y el Hijo», que parece plantear una verdad común y objetiva, a la forma personal y mucho más frecuente «el Padre y yo» (yo... el Padre). Siguiendo a J. Jeremias y a C.H. Dodd, muchos autores piensan que la fórmula impersonal es una frase popular que expresa una verdad de experiencia general: sólo un padre y un hijo se conocen de verdad el uno al otro. Otros autores (R. Schnackenburg, E. Schweizer) rechazan por completo esta interpretación. En efecto, se puede hacer ver que este caso está lejos de ser universal, que no responde al sentido propio de la fórmula, que se presenta por el contrario como un caso único. Su aspecto de objetividad le viene más probablemente de su origen apocalíptico, todavía más claro en la tradición sinóptica; se trata de una verdad celestial y divina, de la que sólo Jesús es sabedor; él viene a manifestarla y a cumplirla en la tierra a través de toda su existencia. Así es como en el c. 5 se pasa de la fórmula general, que señala el punto de partida divino y el programa que realizar, a la realización concreta mediante los gestos de Jesús: «El Hijo no puede hacer nada de por sí; primero tiene que vérselo hacer al Padre ...Igual que el Padre resucita a los muertos y les da vida, también el Hijo da vida a quien quiere... Yo no puedo hacer nada de por mí... Esas obras que yo hago me acreditan como enviado del Padre» (5, 19-36).

En efecto, más que el aspecto general, es el carácter único de la relación Padre-Hijo lo que estas fórmulas ponen de relieve. Por otra parte, hay un hecho interesante en el evangelio de Juan: la extraordinaria rareza de la relación directa Padre-hombres. A pesar de que constituye uno de los grandes motivos del sermón de la montaña y es el fundamento de la actitud evangélica («tu Padre te ve»: Mt 6, 4.6.18; «vuestro Padre sabe»: Mt 6, 8.32; «vuestro Padre os perdonará»: Mt 6, 14; Mc 11, 25), está casi ausente en Juan. El único ejemplo en donde figuran cara a cara el Padre y los hombres se encuentra en el episodio de la samaritana, bajo la forma de una profecía todavía oscura: «Se acerca la hora en que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén... El Padre busca hombres que lo adoren así..., los que lo adoran han de dar culto en espíritu y verdad» (Jn 4, 21-23). Y el único ejemplo en que se llama a Dios «vuestro Padre», según la expresión típica en Mateo, se encuentra después de la resurrección: «Subo a mi Padre, que es vuestro Padre, a mi Dios, que es vuestro Dios» (mensaje que María de Magdala ha de dar a los apóstoles de parte de Jesús: Jn 20, 17).

Este hecho singular está pidiendo una explicación. Esta explicación no puede consistir en decir que el evangelista está demasiado absorbido por la relación Padre-Hijo para interesarse además por la relación Padre-hombres. Eso sería confesar que hay realmente dos evangelios, dos mensajes diferentes, y que lo esencial de la buena nueva, el anuncio de que la casa del Padre está abierta a sus hijos, se encuentra ahora relegado a segundo plano, para dejar sitio a una visión más fascinante en apariencia, pero en realidad exterior al hombre y a su destino: la contemplación extasiada de un mundo divino, el sueño de una intimidad inaccesible entre dos seres perfectamente extraños a todas nuestras debilidades. Esta interpretación del evangelio joánico, que aquí hemos acentuado adrede, no es puramente imaginaria: inspiró el comentario de A. Loisy y vuelve a aparecer en la orientación de E. Käsemann. El evangelio de Juan no sería el evangelio auténtico; las tentaciones del helenismo habrían sustituido a la herencia profética y bíblica de la tradición primera. Tras la fe que se entregaba a Dios habría venido la mística que intenta apoderarse de él y perderse en su sueño.

Para encontrar la realidad, hay que mirar sencillamente las cosas un poco más de cerca y leer los textos tal como son. Es rigurosamente exacto que, entre más de cien veces que se usa la palabra «Padre» para nombrar a Dios, solamente tres (una de ellas después de la resurrección) evocan una relación directa del Padre con los hombres (4, 21.23). Más aún, esta relación Padre-adoradores parece bastante dis-

tante cuando pensamos en la proximidad del Padre de que habla Jesús en los sinópticos, aquel que tiene contados los cabellos de nuestra cabeza (Mt 10, 30) y no quiere que se pierda el más miserable de sus hijos (Mt 18, 14).

Pero hay que completar inmediatamente esta observación señalando que la relación Padre-Hijo, que aparece constantemente en los discursos joánicos de Jesús, abraza siempre de una forma al menos implícita, y ordinariamente explícita, a los hombres.

Es verdad que Jesús no pierde una sola ocasión de hablar de su Padre y del vínculo que lo tiene unido a él; que cada vez se sitúa entonces en una posición única y como invulnerable, desafiando a todo el que pretenda desalojarle de allí. También es verdad que en algunos casos ese desafío toma el aspecto de un enfrentamiento cuando Jesús choca con la incomprensión y con los ataques de los que rechazan su palabra. Entonces, y contra ellos, invoca el testimonio de su Padre, su obediencia de Hijo, la certeza de que lo defenderá su Padre. Pero estos ejemplos, si no son ciertamente raros, tampoco son la mayoría. En la mayor parte de los casos, la relación Padre-Hijo se prolonga en la relación Hijo-hombres. Todo lo que Jesús tiene de su Padre y que nadie es capaz de arrebatarle es el poder de salvar. La palabra que aparece más a menudo en esta relación de tres términos es la «vida»: la vida eterna, la vida nacida de la visión, la vida alimentada por la fe, por el agua, por el pan, la vida que el Hijo tiene del Padre y que da como regalo a todos los que creen en él. En el sentido más estricto de la palabra, la relación Padre-Hijo es una relación de mediador, aun cuando Juan ignora este término. Todo lo que es Jesús, lo recibe del Padre; y todo lo que recibe, lo recibe para darlo. Cuanto más exclusivo e invulnerable parece el vínculo entre el Padre y el Hijo, más realmente se abre dentro para acoger a todos los que tienen hambre y sed. Estamos entonces en los antípodas de ese pseudomisticismo que se imaginan ciertos intérpretes. La presencia permanente, el cara a cara inalterable del Padre y del Hijo, son precisamente la garantía de que en la contemplación de Juan el hombre no se pierde en un éxtasis que lo fundiría en su objeto y acabaría aniquilándolo. Arrebatado, sostenido por el Padre y el Hijo juntamente, por esos dos personajes tan reales el uno como el otro, el creyente, introducido por el Espíritu en su gloria común y en su amor único, es necesariamente tan real como el uno y como el otro. Lo mismo que el Hijo, tiene siempre al Padre delante de él. Nunca deja de ser hijo; y nunca es el hijo más que por medio del Hijó único.

En esta perspectiva, típicamente joánica pero esencialmente evangélica, la situación de Jesús respecto al Padre y a los hombres no es realmente distinta de la que presentan los sinópticos y en particular el mensaje del sermón de la montaña y las bienaventuranzas. El Jesús que llama al gozo de las bienaventuranzas, el que garantiza a los hombres la atención inagotable del Padre sobre el más pequeño de sus gestos, el que les da el perdón de su Padre, no puede ejercer ese poder divino ni hablar con esa seguridad absoluta más que porque está en los secretos de Dios, porque habla en su nombre y viene a realizar su obra. El Jesús de los sinópticos no tiene menos poder ni menos responsabilidad divina que el Jesús de Juan; ni está menos cerca del Padre y de su gozo. Por eso, aunque sea diferente el lenguaje y el acento, se reconoce en él el mismo rostro y la misma forma de existir. Lo que pasa es que el Jesús de los sinópticos se impone por su tono y su presencia, por su manera de hablar y de actuar. ¿De dónde le venía a Jesús aquella autoridad que asombraba a sus oyentes? (Mc 1, 22; 2, 12; 4, 41). En los sinópticos no se nos dice (cf. Mc 11, 33); Jesús se contenta con dejar que lo sospechen sus adversarios y lo descubran sus discípulos (cf. Mc 8, 27-29). En Juan, por el contrario, no cesa de decirlo y de explicarlo: «mi Padre y yo». Está claro que Juan desarrolla un procedimiento especial. Sin embargo, lejos de falsear la verdad de Jesús, esto la explicita y la revela. La obra de Juan sigue siendo un evangelio. No sólo porque habla del mismo Jesús; también Pedro y Pablo lo hacen, sino porque hace además hablar a Jesús, porque se le sigue oyendo allí, porque hace que resuene su voz, porque explica el sentido de sus palabras, porque nos hace contemplar sus gestos. Tanto en Juan como en

los sinópticos, todo viene del Padre y tiene que volver al Padre. Jesús no viene a introducirse en medio ni a reclamar un lugar reservado para él. Está en el mundo, hombre entre los hombres, para ser allí la presencia del Padre y para unir a los hombres a su obediencia, a su acción de gracias, a su amor.

Como el Padre y el Hijo, así el Hijo y los suyos

Un signo de esta posición «mediadora» del Hijo, de esta presencia a la vez indispensable y oculta, es el número de fórmulas en que aparecen los tres términos, el Padre, el Hijo y los hombres, unidos por una comparación, o más exactamente por una doble comparación: como el Padre y el Hijo, así el Hijo y los hombres (véase el recuadro adjunto).

Algunas de estas fórmulas aparecían ya en la lista anterior, pero mientras que allí figuraban a veces los oponentes y el vínculo con el Padre defendía al Hijo contra todos sus adversarios, ahora se trata solamente de los discípulos y los amigos. Toda la fuerza viene ahora del «como», de la identidad entre el vínculo Padre-Hijo y el vínculo Hijo-amigos [4]. Estamos más allá de una simple imitación. No es que ésta tenga poco valor o que Juan la ignore: «Si yo, el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros, porque os he dado ejemplo para que hagáis vosotros lo mismo que yo he hecho» (Jn 13, 14-15); «Igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros» (13, 34). Hay ciertamente unos mandamientos y unos gestos que cumplir, una conducta que observar, a ejemplo de Jesús. Jesús es aquí el punto de partida y efectivamente se puede obrar como él y reproducir sus gestos, ya que se ha hecho hombre como nosotros.

Pero el **como** que parte de la relación Padre-Hijo no puede ser imitado y nadie puede reproducirlo. Lo comunica el mismo Hijo, porque lo recibe. Viene siempre de arriba, nunca de abajo. Y no se trata de un mandamiento, sino de un don, de una experiencia vivida juntamente por el Padre y el Hijo y en la que el Hijo introduce a los suyos. Nos lo sugiere el propio lenguaje: se pasa del orden del mandato y de la obediencia al orden del conocimiento, del amor y de la unidad. Estamos aquí en el corazón de la mística joánica.

Se observará justamente hasta qué punto esta mística, en contra de ciertos prejuicios, suscita la actividad y la personalidad. Hasta los mandamientos siguen aquí en pie (cf. 15, 10) y las cosas tienen que hacerse como siempre, pero, una vez hechas, llega ahora el descanso y la permanencia en el amor. Se trata de sentirse enviado al mundo, hasta el corazón de las realidades más duras, pero en este envío y en este enfrentamiento se vive la presencia de aquel que envía. Se trata de vivir la unidad, pero en esa unidad están presentes todos aquellos a los que el Padre acoge y da a su Hijo.

4. Cf. O. de Dinechin, **La similitude dans l'évangile selon saint Jean:** Recherches de Science Religieuse 58 (1970) 195-236.

COMO EL PADRE... EL HIJO. COMO EL HIJO... LOS HOMBRES

5, 21 Igual que el Padre resucita a los muertos,
también el Hijo da vida a quien quiere.

5, 26 Como el Padre dispone de la vida,
al Hijo ha concedido disponer también de la vida.

5, 30 Como me dice el Padre,
yo juzgo.

6, 57 Como a mí me ha enviado el Padre, que vive,
y yo vivo gracias al Padre;
pues también quien me coma vivirá gracias a mí.

8, 28 Como el Padre me lo ha enseñado,
yo os lo digo.

10, 14s Igual que mi Padre me conoce,
y yo conozco al Padre, conozco a mis ovejas
y mis ovejas me conocen a mí.

12, 50 *Lo que yo hablo,*
lo hablo tal y como me lo ha dicho el Padre.

14, 31 *Yo cumplo*
exactamente lo que el Padre me ha encargado.

15, 10 Como he cumplido los mandamientos del Padre y me mantengo en su amor,
cumplid mis mandamientos
y manteneros en mi amor.

17, 2 Pues le diste autoridad sobre todos los hombres
para que dé vida eterna
a todos los que le has confiado.
Que sean uno

17, 11 como
lo somos nosotros.

17, 16 **No pertenecen al mundo,**
como
yo tampoco pertenezco al mundo.

17, 18 Como tú
me enviaste al mundo,
al mundo los envío yo también.

17, 21 Como tú, Padre, estás conmigo
y yo contigo,
que también ellos estén con nosotros,
que sean todos uno.

17, 23 Como nosotros somos uno,
yo unido con ellos y tú conmigo,
que sean todos uno.
Tú los has amado a ellos

17, 23 como a mí.

20, 21 Como el Padre me ha enviado,
os envío
yo también.

El buen pastor

La parábola del buen pastor, en el primer tiempo, el de la figura (Jn 10, 1-6), y luego en el de la revelación, primero bajo la forma negativa del contraste con los falsos pastores (10, 7-13), y finalmente de forma positiva, la descripción que hace Jesús de su propia función, constituye una especie de lugar central en el que es posible recoger todas las observaciones que acabamos de hacer sobre la relación Padre-Hijo-hombres. Todas ellas figuran en el tercer momento (10, 14-30) cuyo texto reproducimos subrayando los rasgos que hay que retener:

14. Yo soy el buen pastor:
Yo conozco a **mis** ovejas y **mis** ovejas me conocen a **mí,**

15. igual que **mi Padre me** conoce y **yo** conozco al **Padre;**
además, doy **mi vida** por **mis** ovejas.

16. **Yo** tengo otras ovejas que no son de este recinto;
también a esas tengo **yo** que conducirlas;
escucharán **mi** voz
y se hará **un solo** rebaño con **un solo** pastor.

17. Por eso **me** ama **mi Padre,**
porque **yo** doy **mi vida** para recobrarla de nuevo.

18. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente.
Tengo **poder** de darla y **poder** de recobrarla.
Este es el **mandato** que **me** ha dado **mi Padre.**

27. **Mis** ovejas obedecen mi voz, **yo las** conozco y **ellas** me siguen;

28. **yo les** doy **vida** eterna y no se perderán jamás, nadie me las arrancará de la mano.

29. Lo que **mi Padre me** ha dado es lo que más importa,
y nadie puede arrancar nada de la mano del **Padre.**

30. **Yo** y **el Padre** somos **uno.**

Como en los capítulos anteriores (5; 6; 8), la relación Padre-Hijo-ovejas se sitúa frente a los demás, frente a los que rechazan al buen pastor porque se empeñan en seguir siendo falsos pastores. Frente a esta falsa relación –las ovejas no le importan al pastor falso y éste no es para ellas más que un mercenario–, Jesús multiplica los posesivos de primera persona. Todo gira en torno a estos tres personajes: mi Padre, yo, mis ovejas. Aquí todo es relación personal y hasta lo exterior, la presencia del extraño, sirve para resaltar la fuerza indestructible del vínculo de posesión. En 5, 20, Jesús decía que «el Padre ama al Hijo»; aquí: «el Padre me ama» (v. 17).

Esta posesión es recíproca. No se trata solamente, como en 5, 19, de una acción recibida y reproducida exactamente: «El Hijo no puede hacer nada de por sí, primero tiene que vérselo hacer al Padre»; ni se trata sólo de un don recibido y transmitido íntegramente: «como yo vivo gracias al Padre, quien me come vivirá gracias a mí» (6, 57). Aquí se realiza la misma acción en los dos sentidos: conocer y ser conocido (cf. 17, 4: glorificar y ser glorificado; 17, 23: tú en mí y yo en ti). Esta reciprocidad perfecta constituye, en torno al Padre y el Hijo, como una especie de recinto inexpugnable. Lo mismo que en el orden del conocimiento nadie puede introducirse desde fuera en la relación Padre-Hijo, tampoco en el orden de la acción (del don de la vida) nadie puede sustituir al Padre para hacerse con la vida del Hijo. Pero éste no se la puede negar al Padre, si se la pide: «El trago que me ofrece el Padre, ¿voy a dejar de beberlo?» (18, 11). Y lo que vale del Padre con el Hijo vale igualmente del Hijo y de los

hombres: nadie puede arrancarlas de la mano que las tiene cogidas y que es a la vez la del Padre y la de Jesús (cf. 10, 28-29).

Por eso mismo se explica también otra coincidencia paradójica entre la obediencia y la libertad, entre el mandato y el amor. Hay una identidad entre el mandato **(entolé)** recibido del Padre y el poder **(exousía)** de dar su vida (10,18). Se trata siempre de la coexistencia, en Jesús, de la autoridad del «que es» (8, 28) y de la dependencia del que no puede hacer nada por su propia cuenta.

Este despojo de sí mismo es a la vez el resultado del mandato recibido del Padre y el motivo del amor con que el Padre le rodea. Como da su vida, el Padre le ama, y como le ama, le da ese mandato.

Finalmente, esta reciprocidad perfecta explica la fórmula final «somos uno», que vuelve a aparecer en la oración del c. 17, en relación también con la reciprocidad «tú en mí y yo en ti» (17, 21). Sería mutilar la expresión comprenderla solamente como una afirmación de igualdad, que es lo que hacen precisamente –inmediatamente después de la declaración de Jesús (10, 30)– los judíos que cogieron piedras para apedrearlo (10, 31), acusándole: «Te haces Dios». Esto es falso por dos motivos: en primer lugar, Jesús no pronunció esas palabras; además, es imposible que Jesús, que lo recibe todo de su Padre, afirme esa pretensión. El no puede ser uno con Dios más que devolviéndole todo lo que recibe de él.

VII

EL HIJO DEL HOMBRE

Los textos sobre el hijo del hombre son claramente menos numerosos en el evangelio de Juan que en los sinópticos: 12 frente a 38. Sin embargo, están muy cerca de ellos en varios aspectos, aunque presentan rasgos particulares (cf. cuadro p. 57).

Por otra parte, plantean el mismo problema en Juan que en los sinópticos, el de su origen. Por un lado, «hijo del hombre» es frecuente en labios de Jesús cuando habla de sí mismo; por otro lado, es tan corriente y sustituye tantas veces en el evangelista (sobre todo Mateo: cf. Mt 16, 13) al pronombre «yo» original de la tradición, que cabe preguntar si esta sustitución no será un procedimiento creado por la tradición para poner de relieve ciertos aspectos de Jesús y de su acción. Porque en los textos sobre el hijo del hombre es donde aparece con mayor claridad la idea que Jesús tiene y desea ofrecer de su misión. Y esta idea, con la conciencia que supone en Jesús, hace nacer las sospechas. ¿No habrá querido la comunidad cristiana hacer del Señor, ya antes de su muerte, la fuente consciente de todo lo que habría de suceder después de su muerte?

Si es cierto que se impone una crítica, también está claro que muchos textos se resisten a esta crítica. Por otra parte, más allá de las observaciones que hay que hacer sobre cada uno de los textos, hemos de presentar una indicación de conjunto. Lo que impide atribuir a la comunidad la creación del título es la forma con que los criados llaman a su señor, los discípulos a su maestro y los judíos a su mesías; expresa las relaciones de los hombres con Cristo, el personaje que ellos esperan en él. «Hijo del hombre» dice normalmente lo que Jesús está a punto de hacer y lo que hará. En el libro de Daniel, en la visión de los animales y del hijo del hombre (Dan 7), se trata ciertamente de un título, puesto que se trata del personaje que es conducido hasta el Anciano para recibir sus funciones de Juez. Pero el lenguaje de Jesús es muy diferente y absolutamente original. La expresión «hijo del hombre» le sirve para designar su función. Sin renunciar a la función final de juez del universo, Jesús introduce en este tema un contenido actual y terreno que es el de su propio destino. Un destino que no es solamente el de preparar la venida gloriosa del

EL HIJO DEL HOMBRE

1, 51	*Veréis* (Mc 13, 26; 14, 62) el *cielo abierto* (Hech 7, 56) y a los *ángeles* (Mc 8, 38; 13, 27; Mt 24, 31; 25, 31) de *Dios subir y bajar* (Jn 6, 61s) por el **hijo del hombre** (Gén 28, 10-17).
3, 13	Y nadie *ha estado arriba* (Jn 6, 62; Ef 4, 9s) en el cielo excepto *el que bajó* del cielo (Jn 6, 33.50.58), el **hijo del hombre** (cf. Prov 30, 4; Dt 30, 12).
3,14	Lo mismo que Moisés levantó en alto la *serpiente* (Núm 21, 8s) en el desierto, también *tiene* (Mc 8, 31) Jn 12, 34) el **hijo del hombre** que ser *levantado en alto* (Mc 14, 62; Mt 25, 31) para que todos los que **creen (Jn 9, 35s) en él tengan** *vida eterna* (cf. Mt 25, 31-46; Jn 6, 27.53).
5, 27	El Padre ha delegado toda *potestad* (Mc 2, 10) de *juzgar* (Mc 8, 38: 13, 26; 14, 62) en el **hijo del hombre** (cf. Dan 7, 10-14).
6, 27	El alimento que dura dando una *vida sin término* (Mt 25, 46; Jn 3, 14) os lo *dará* el **hijo del hombre** (cf. Jn 6, 51-53).
6, 53	Si no coméis la carne y no bebéis la sangre del **hijo del hombre,** no tendréis *vida* en vosotros (cf. Jn 6, 27).
6, 61s	¡Pues si *presenciarais* (Mc 13, 26; 14, 62; Jn 1, 51) que el **hijo del hombre** sube (Ef 4, 9; Jn 3, 13) adonde estaba antes!
8, 28	Cuando *levantéis* en alto al **hijo del hombre** (Jn 3, 14; 12, 34), entonces *comprenderéis* (cf. Mc 14, 62) que yo soy el que soy.
9, 35s	¿Tú *crees* (Jn 3,14) en el **hijo del hombre**? –Dime quién es (Jn 12,34), Señor, para *creer en él.*– Ya lo *estás viendo* (Mc 13, 26; 14, 62); es el mismo que habla contigo.
12, 23	Ha llegado la *hora* (cf. Mc 8, 31; Jn 3, 14; 13, 31) de que se manifieste la *gloria* del **hijo del hombre** (Mc 8, 38, 13, 26).
12, 34	¿Cómo dices tú que el **hijo del hombre** *tiene que ser levantado en alto* (Mc 8, 31; Jn 3, 14)? ¿Quién es el **hijo del hombre**? (Jn 9, 36).
13, 31	*Ahora* (cf. Mt 26, 64) acaba de manifestarse la *gloria* del **hijo del hombre** (Mc 8, 38; 13, 26; Jn 12, 23).

hijo del hombre sino el de vivir en la tierra en posición invertida el destino glorioso del hijo del hombre anunciado por Daniel. Por una especie de simetría, los gestos realizados por el hijo del hombre en la tierra son lo opuesto a los que se inscriben en el cielo [1]. El hijo del hombre tiene su hora tanto en el cielo como en la tierra, pero en la tierra es la hora en que es entregado (Mc 14, 41), mientras que en el cielo es la hora en que aparece como juez sobre las nubes (Mc 14, 62); en la tierra es blasfemado (Mt 12, 32), rechazado (Mc 8, 31), negado (Mc 8, 38) y entregado (Mc 9, 31; 10, 33); en el cielo reivindica a los suyos (Mc 8, 38) y los reúne (Mc 13, 27).

Cuando se ponen en paralelo los textos de Juan y los de los sinópticos sobre el hijo del hombre, impresiona su parentesco. Las diferencias son innegables, pero predominan con mucho los puntos en común. Aparecen las mismas palabras: ver, cielo, cielo abierto, ángeles, juzgar, tiene que (**dei**, en griego), ahora... Se trata también siempre de una acción y de un acontecimiento, pero nunca de un título o de una

1. Cf. nuestra obra **Jésus devant sa vie et sa mort.** Aubier, París 1971, 143-158.

función. Siempre se desarrolla o tiene que desarrollarse algún hecho.

Los rasgos específicamente joánicos son aquellos en que domina el aspecto escatológico. Mientras que los sinópticos reservan un gran lugar a la actividad humana del hijo del hombre, los gestos del hijo del hombre joánico se realizan bien en el cielo, bien más exactamente entre el cielo y la tierra, en un movimiento que va del uno a la otra (1, 51; 3, 13; 6, 61). Este movimiento es una subida y una bajada (o más exactamente una subida que es el resultado de una bajada: 3, 13; 6, 62). Esta subida se describe a veces en activa, como una iniciativa del hijo del hombre, y otras veces –más a menudo– en pasiva, como una elevación por parte de otro. La palabra habitual es la de exaltación, que designa a la vez levantar en la cruz y elevar en la gloria ante el mundo (3, 14; 8, 28; 12, 23.34; 13, 31).

Este vocabulario de subida-bajada es propio de Juan. De hecho, recoge la perspectiva de los sinópticos que establecen también una equivalencia misteriosa entre la humildad del hijo del hombre y su situación triunfante al lado de Dios. Lo que pasa es que Juan concentra en un punto único, la cruz, lo que los sinópticos distribuyen por toda la existencia de Jesús. De aquí proviene con cierta sorpresa que los textos joánicos estén todos ellos fuertemente marcados por el horizonte y el lenguaje apocalíptico, mientras que los textos sinópticos combinan fácilmente el vocabulario de la existencia cotidiana y el de la escatología. Los textos de Juan conservan siempre el estilo de los apocalipsis: toda la acción del hijo del hombre se señala en el futuro, esperada para el tiempo de su exaltación. La del Hijo, por el contrario, es siempre actual.

Esta persistencia del lenguaje apocalíptico no tiene que lanzarnos al mundo de lo imaginario y del mito. Significa, por el contrario, que el acontecimiento decisivo de la historia está actualmente presente. La reunión de todas las tribus de la tierra (Mt 24, 30), la aparición sobre las nubes del hijo del hombre, todo esto coincide para Juan con la muerte en la cruz (cf. Jn 11, 52; 12, 32; 19, 37). Con una frase expresiva, C.H. Dodd ha calificado esta perspectiva de «escatología realizada». Toda la esperanza de Israel, toda la esperanza del hombre ha encontrado su término en el acontecimiento del Calvario. Y todas las figuras del apocalipsis han encontrado allí su verdad.

Por muy justa y sugestiva que sea la fórmula «escatología realizada», exige sin embargo una matización: si el acontecimiento de la cruz es de hecho la consumación de toda la esperanza de los hombres, esta consumación no está totalmente acabada; la escatología de Juan sigue estando «en curso de realización». La señal de ello es, precisamente en los textos del hijo del hombre, la presencia de los futuros: «Veréis,... tendréis la vida..., conoceréis...» Seguramente esos futuros tienen un sentido ya antes, en el desarrollo de la vida de Jesús, refiriéndose a la hora que se acerca. Pero siguen conservando su valor después de que ha llegado la hora. El acontecimiento «hijo del hombre» no se queda nunca atrás, sino que está siempre delante. Porque no es solamente un punto en la historia, un momento que pasa, sino el acontecimiento revelador, la revelación del hijo del hombre. Lo mismo que se necesitó toda la existencia de Jesús para que sus discípulos la percibiesen y dieran testimonio de ella, se necesita también toda la historia del mundo y la contemplación de todos los creyentes para que aparezca ante todas las miradas la gloria del hijo del hombre.

VIII

EL CUMPLIMIENTO DE LA PASION

La pasión es la hora en que todo se hace visible. La revelación se cumple, las cuestiones planteadas sobre Jesús encuentran su respuesta, la misión que le habían encargado queda por fin acabada. Lo dice expresamente la última palabra de Jesús: «Queda terminado» (Jn 19, 30), y la última frase del discípulo que estaba allí, que vio y que da testimonio de lo que presenció (19, 35) es una invitación a mirar: «Verán al que traspasaron» (19, 37 = Zac 12, 10).

El relato joánico de la pasión coincide en el desarrollo de conjunto y en muchos detalles con la tradición sinóptica, sobre todo la de Mateo y la de Marcos. Pero insiste más que ellos en el dominio soberano de Jesús. En el momento de su detención, manifiesta su poder divino y es él mismo quien se entrega en manos de los guardias (18, 4-11). Su silencio ante Anás y Caifás es el del hombre que va a «morir por el pueblo» (18, 14). Domina a Pilato con toda la fuerza de la verdad; se deja condenar con plena conciencia del motivo por el que muere y se carga él mismo con la cruz (19, 17). Lo mismo que había entrado en la pasión «sabiendo que había llegado para él la hora» (13, 1), «sabiendo todo lo que se le venía encima» (18, 4), también luego muere «sabiendo que todo quedaba terminado» (19, 28).

La narración de Juan tiene la finalidad de explicar lo que Jesús sabe y lo que marca todo su comportamiento. Se trata del cumplimiento de una revelación que se acaba en la pasión, el sufrimiento y el silencio. Lo que Jesús sabe, no se lo dice a nadie, o apenas se lo dice: no habla de ello, no se mete en discusiones; deja a los hombres que sigan con lo suyo (13, 27) y al Padre que realice su obra (cf. 18, 11; 19, 11).

Hay tres momentos en el relato que tienen un acento especialmente solemne y que llaman poderosamente la atención. Por tres veces se pide que las miradas se centren en Jesús: «Aquí tenéis al hombre» (19, 5) —«Aquí tenéis a vuestro rey» (19, 14)— «Jesús nazareno, el rey de los judíos»: dice el letrero redactado en hebreo, latín y griego (19, 19-20). Estos tres episodios dicen lo que hay que ver en el acontecimiento que se desarrolla; revelan su sentido. Los tres acaban de explicar lo que es Jesús.

Aquí tenéis al hombre

La frase de Pilato se dice para ridiculizar a la vez a Jesús y a sus adversarios y manifestarles todo su desprecio. Este es el que os da miedo, en la situación en que está, desgarrado por los azotes, cubierto de un trapo color púrpura. Este hombre pretende ser rey: esto es lo que vale su realeza. Todo el proceso de Pilato, para Juan, recae sobre esta cualidad de rey. Esta palabra aparece a través de todo el proceso.

Pero al poner en paralelo «Aquí tenéis al hombre» con «Aquí tenéis a vuestro rey» (19, 14), Juan quiere ciertamente darle otro sentido distinto al de una frase irrisoria. Esta escena del «ecce homo» es muy probablemente una referencia a la investidura solemne del hijo del hombre en el apocalipsis de Daniel: «Vi venir en las nubes del cielo una figura humana, que se acercó al anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin» (Dan 7, 13-14). En este apocalipsis se trataba sólo de una visión, en la que el hijo del hombre, perteneciente a la raza humana, apareciéndose en el cielo después de los monstruos surgidos del mar, representaba al pueblo de los santos del altísimo, entregado por algún tiempo a sus perseguidores. Pero ya Jesús había dado a este personaje imaginario una consistencia real, identificándolo con su propio destino. Juan lleva hasta el fondo esta lógica divina: la hora de la condenación y del desprecio es para Jesús la investidura real y, para quienes saben ver, la hora de la adhesión en la fe.

También es probable otro sentido, también en la perspectiva de Juan. Este hombre es el rey investido por Dios; es el hombre (cf. cuadro de la p. 58). El evangelio de Juan, que emplea constantemente la palabra hombre **(anthropos),** bien para designar a un personaje particular, bien para evocar al conjunto de la humanidad o a los hombres contemporáneos, utiliza varias veces la palabra hombre para señalar a Jesús, con la intención precisa de subrayar a la vez su realidad indiscutible y evidente para todos y el misterio de un hombre totalmente semejante a los demás y sin embargo realmente diferente: un hombre y algo más que un hombre. No ya solamente un hombre excepcional por su genio o por su misión, sino un hombre que no se explica por su humanidad (véase el recuadro de la p. 27).

AQUI TENEIS AL HOMBRE

–Venid a ver a un hombre que ha adivinado todo lo que he hecho. ¿Será éste tal vez el mesías? (4, 29).

–¿Quién es ese individuo que te ha dicho que te la cargues y andes? El hombre curado no sabía quién era (5, 12-13).

–Nadie ha hablado nunca como ese hombre (7, 46)

–Estáis tratando de matarme a mí, un hombre que os he comunicado la verdad que aprendí de Dios (8, 40).

–Ese hombre que se llama Jesús hizo barro, me lo untó en los ojos y me dijo que fuera a lavarme a Siloé (9, 11).

–Si este hombre no procediera de Dios, no podría hacer nada (9, 33).

–Tú, siendo un hombre, te haces Dios (10, 33).

–¿Qué hacemos? Este hombre realiza muchas señales (11, 47).

–No calculáis que antes que perezca la nación entera conviene que un hombre muera por el pueblo (11, 50).

–Aquí tenéis al hombre (19, 5).

La paradoja es que, en todos los casos en que se le llama a Jesús «un hombre», la cuestión que se plantea es la del secreto que hace de él algo distinto de un hombre. Al contrario, en «aquí tenéis al hombre» no se dice nada más que su humanidad, no se evoca nada más que su suplicio irrisorio. ¿Habrá que ver en este hombre, con el artículo determinado, al hombre por excelencia? No es imposible, pero es poco probable, ya que el mundo judío no parece ser que conociera este tema, al menos por esta época.

Lo que es cierto, por el contrario, es que para el evangelio el hombre miserable señalado por el dedo de Pilato es el hombre que desde el comienzo de su actividad suscitó las cuestiones y dividió los espíritus. En efecto, en ese hombre se manifestaba una forma de ser y de obrar que no era humana. Pues bien, parece ser que ahora ha llegado el final de todas las cuestiones y de todas las hipótesis: no se trata más que de un hombre, de un desgraciado. Y sobre esa piltrafa humana es sobre la que Juan centra nuestra atención. Mirándolo con todos nuestros ojos es como descubrimos lo que es.

Así, pues, hay para el evangelista, en esta humanidad miserable, un valor que no puede imaginarse ni compararse con ninguna otra cosa. Esta insistencia en la humanidad de Jesús, en el valor que representa, en la riqueza divina que contiene y que revela, obliga a corregir ciertas interpretaciones del evangelio de Juan. Entre otras la de E. Käsemann, para quien el Jesús joánico, aunque su humanidad sea real, no es finalmente más que un Dios venido a la tierra a pasar una vida humana. Todo el valor, toda la sustancia de la figura de Jesús es en definitiva la gloria de Dios, la riqueza única de Dios. En efecto, es verdad que todo este evangelio está destinado a hacernos contemplar «la gloria del Hijo único» (1, 14), pero la escena del pretorio demuestra dónde se encuentra exactamente esa gloria y cuál es su figura: la de un hombre en el límite de sus fuerzas y entregado a la crueldad de los demás hombres. La realidad divina de Jesús, la gloria de Dios, su poder y su amor están por entero en ese rostro bañado en sangre «Aquí tenéis al hombre»: ¡he aquí la revelación de Dios!

Aquí tenéis a vuestro rey

«Aquí tenéis al hombre» y «Aquí tenéis a vuestro rey»: estas dos frases son inseparables. El hombre que señala Pilato es el azotado y coronado de espinas, el rey de carnaval. El «rey vuestro» es todavía más ignominioso, ya que pretende acorralar a los adversarios de Jesús en su destino grotesco y lamentable. Entregando a Jesús a la muerte para desembarazarse de él, Pilato intenta comprometer y ridiculizar a quienes le han obligado a un gesto que le deshonra.

Sin duda hay aquí, lo mismo que en «aquí tenéis al hombre», una alusión a la entronización real del hijo del hombre en la visión de Daniel. Aun cuando la investidura no alcanza su momento decisivo más que en la cruz, ya los episodios del proceso ponen en escena a los personajes con sus papeles respectivos. Sin embargo, si la perspectiva está presente, no ocupa el primer plano. Lo ocupa ese rey de los judíos designado por Pilato. Y éste se imagina un ceremonial ridículo, que va a subrayar la parodia inventada por los soldados: instala a Jesús en un trono, en el tribunal, frente al pueblo, en la postura del rey que ejerce su poder de juez supremo (19, 13): «¡aquí está vuestro rey!» [1].

Si Juan despliega tanto interés en la composición de estas escenas, no es solamente por una afición a la

1. I. de la Potterie, **Jésus Roi et Juge d'après Jean 19, 13 s:** Biblica (1960) 217-246.

ironía que a veces asoma en él y que pone de relieve la paradoja de Cristo. Es sobre todo porque estas declaraciones contienen la cima misma de su evangelio, la conclusión de la revelación de Jesús.

Esta cima no consiste en añadir a los títulos destinados a Jesús —«elegido de Dios» (1, 34), «Cristo-mesías» (1, 41; 4, 26), «Hijo de Dios, rey de Israel» (1, 49), «Hijo único (1, 14; 3, 16), «salvador del mundo» (4, 42), «santo de Dios» (6, 69), «Cristo, Hijo de Dios» (11, 27)— un título nuevo más pleno y prestigioso. «Rey de los judíos» no puede tener este sentido; al contrario, contiene un acento de desprecio del que Pilato es perfectamente consciente. El verdadero título mesiánico es «rey de Israel» (cf. 1, 49).

Es interesante observar cómo en el evangelio de Juan la serie de títulos de Jesús se detiene al comienzo del c. 13, a la entrada en la pasión. En efecto, es normal que en todas las conversaciones de despedida no se trate ya de dar ningún título a Jesús. El momento de los títulos es el de la existencia pública, cuando los hombres en presencia de Jesús tienen que optar en favor o en contra de él y decir en nombre de qué lo confiesan o lo rechazan. Los discípulos reunidos para la última cena han hecho ya su opción y, aunque su adhesión todavía carece de claridad, sin embargo ya está declarada. Por el contrario, en el momento en que Jesús vuelve a encontrarse frente a unos interlocutores decididos a resolver definitivamente las cuestiones, era de esperar ver cómo estos se disponen a obligarle a declararse. Pues bien, en el evangelio de Juan no hay nada equivalente al interrogatorio del sumo sacerdote en los sinópticos ni a su intimación: «Dinos si tú eres el mesías, el Hijo de Dios» (cf. Mt 26, 63).

Esta ausencia tiene una explicación: desde el c. 5, el proceso de Jesús se abrió ya ante las autoridades judías y se cerró después de la resurrección de Lázaro con la decisión de acabar con él, tras el consejo dado por Caifás: «Antes que perezca la nación entera, conviene que uno muera por el pueblo» (11, 50-52). Pero, detrás de una composición diferente, conviene que nos preguntemos por qué Juan, que pasó rápidamente por la comparecencia de Jesús ante Anás y Caifás, insiste tanto en el proceso romano y especialmente en el título de «rey de los judíos». ¿Qué es lo que aporta este título, que no lo es en verdad, a la revelación de Jesús?

Aporta precisamente esa singularidad de no ser ningún título. No es, como los títulos habituales, un enunciado tradicional, portador de un contenido determinado. No expresa una idea concreta que los hombres se hagan de Jesús, un tipo de relaciones que mantengan con él. Es extraño al vocabulario religioso de Israel y de su fe. Expresa simplemente el desprecio de Pilato y el rechazo de los judíos. ¿Quién es Jesús? Para el poder romano, un individuo que no cuenta; para los notables de Jerusalén, un peligroso impostor. Pero ambos poderes se han visto obligados a tomarlo tan en serio que, en el momento de eliminarlo, tanto el uno con el otro han tenido que reconocerle una misteriosa soberanía: ¿antes el César que ese rey?

Hay aquí una revelación auténtica y sin duda, a los ojos de Juan, se trata de la cima de la revelación. Una revelación más allá de las palabras y de los títulos, revelación del poder real de Jesús y del secreto de ese poder: la verdad (18, 37). Una revelación de lo que es y de dónde viene. Viene de Dios, es para los hombres, muere por obedecer a Dios y reunir a los hombres en su reino. En los primeros capítulos de Juan, unos judíos sencillos y bien dispuestos se habían adherido a Jesús, mesías de Israel, reconociendo en él a aquel que colmaba sus esperanzas. En las largas discusiones de Jerusalén, también unos judíos, en nombre de sus tradiciones, seguían vacilando ante Jesús antes de rechazarle. En la pasión se diría que no hay ya ni judíos ni romanos. Son los instintos los que juegan, el miedo, el odio. Es el hombre en lo más íntimo de sí mismo, obligado a escoger. La revelación de Jesús es la revelación de los corazones. Jesús es Dios que se revela al corazón.

El letrero de la cruz

La escena del letrero es común a todos los evangelios y todos ellos intentan subrayar la verdad profunda de la inscripción «rey de los judíos» (Mt 27, 37; Mc 15, 26). Lucas amplía más aún este sentido recogiendo todos los rasgos de realeza dispersos en la tradición sinóptica: las burlas de los «jefes» desafiando al Cristo de Dios (Lc 23, 35), la de los soldados paganos sobre el «rey de los judíos» (Lc 23, 37), la ironía del ladrón sobre «el Cristo» (Lc 23, 39). En medio de este conjunto, la inscripción que proclama la sentencia condenatoria «rey de los judíos» (23, 38) adquiere el valor de una auténtica entronización real: como todos los demás, este desafío contra todas las apariencias se va a ver confirmado por Dios.

En Juan, la composición es diferente, pero sirve para concluir la evolución que tan claramente había trazado Lucas. La escena que tiene lugar a propósito del letrero acaba la crucifixión: es el último gesto inventado por los hombres sobre Jesús. Los demás saldrán ya de él.

Y es también el gesto final de la liturgia de lo sagrado. Jesús subió ya al Calvario como rey, «tomando su cruz» (Jn 19, 16), en medio de otras dos cruces que se elevan a su lado, lo mismo que cuando los dignatarios rodean un trono (19,18). El letrero sobre el trono viene finalmente a proclamar al mundo entero, presente con las tres lenguas «universales», el latín, el griego y el hebreo (19, 20), la presencia del nuevo rey.

Pero esta llegada del rey nuevo, de la que Pilato había querido hacer una parodia ridícula, resulta que es una voluntad de Dios deliberada, en la que los hombres no pueden cambiar nada. Indignados por la frase del letrero, los sumos sacerdotes quieren corregirla y se empeñan en que escriban: «Este dijo que era rey de los judíos». Pilato desecha su solicitud. «Lo escrito, escrito se queda» (19, 22). Es algo definitivo y nadie podrá cambiar nada. En esta respuesta de Pilato ve Juan el cumplimiento del designio de Dios. Pilato escribe, pero es Dios el que habla, como había hablado por boca de Caifás, cuando profetizó sin saberlo él mismo que Jesús habría de morir para atraer hacia sí a los hijos de Dios dispersos (12, 32). Lo mismo que Caifás, Pilato es guiado por Dios sin saberlo, profetiza, acaba la revelación de Jesús.

Revelación mesiánica, revelación real, sin duda alguna. Pero quizás haya que decir más: revelación divina. No es que «rey de los judíos» sea más que «rey de Israel», sino que esta revelación se presenta como pura y totalmente la obra de Dios. Es Dios el que obra ya en los creyentes cuando proclaman al «elegido de Dios» con Juan bautista (1, 34), al «Hijo de Dios» con Natanael (1, 49) o con Marta (11, 27), al «santo de Dios» con Simón-Pedro (6, 69). Pero en esa fe sigue habiendo necesariamente perspectivas y esperanzas humanas, que tendrán que pasar por la prueba. En la revelación de «rey de los judíos» no hay ningún elemento humano que corra el peligro de falsear la acción de Dios. Los hombres aquí son pasivos. Aunque presentes y actuando en su propia esfera, se ven llevados sin saberlo por Dios, que se revela a través de su historia.

Esta hora, la hora en que los hombres levantaron la cruz del rey de los judíos, se convierte así en la que anunciaba Jesús, la de su última revelación: «Cuando levantéis en alto al hijo del hombre, entonces comprenderéis que yo soy el que soy y que no hago nada de por mí» (8, 28). El misterio más profundo de Jesús es que la plenitud del dinamismo divino (yo soy) coincide con la perfección de la obediencia y del desprendimiento (no hago nada de por mí). Se necesita la cruz para que explote esta identidad. A partir de Getsemaní, a partir del momento en que Jesús diciendo «Yo soy» se entregue en manos de los guardias que han venido a arrestarlo, se hace visible que Jesús ha perdido toda iniciativa, toda libertad de mo-

vimientos y de gestos. Pero a partir de este momento se realiza también lo que había dicho: «Yo no busco mi prestigio; otro se encarga de eso y es juez en el asunto» (8, 50), «es mi Padre quien me glorifica» (8, 54).

El resucitado

Esta gloria de que el Padre rodea a Jesús consiste en ser hasta el último instante el Hijo, en beber hasta la última gota el cáliz que le presenta el Padre (18, 11; 19, 28). Y consiste en resucitarlo en este acto supremo de amor. Al entregar su espíritu en el acto supremo, se convierte por la resurrección en un ser capaz de dar el Espíritu Santo a toda criatura. Los relatos joánicos de aparición ponen de relieve al mismo tiempo la identidad del resucitado con el Jesús del Calvario y su forma nueva de estar con los suyos. María de Magdala tiene que aceptar verle desaparecer, no poder retenerlo (20, 17). Pero se ve enviada a anunciar a los hermanos una experiencia nueva: el Padre de Jesús se ha convertido en Padre de todos ellos, su Dios ha pasado a ser el Dios de todos ellos. Las semejanzas de antaño –«mi Padre y yo..., yo y vosotros»–, que no eran todavía más que promesas y súplicas, se han hecho realidades. «Como tú, Padre, estás conmigo y yo contigo» (17, 21), también ellos, los creyentes, son ahora una sola cosa en el Padre y el Hijo.

ESCUELA NACIONAL DE
VOCACIONES ADULTAS
SEMINARIO DEL SAGRADO REY
COATLINCHAN - APDO P. 249
TEXCOCO, MEX.

CONTENIDO

En el cuarto evangelio, la distancia de los acontecimientos parece haber tenido como resultado el que cayeran muchos episodios y enseñanzas y se borrara un gran número de detalles, para centrar la atención en **la persona misma de Jesús,** en el que habla, más que en sus palabras, y a través de sus gestos, en el sentido que les da.

Jacques GUILLET, S.J., presidente de los biblistas católicos franceses, nos ayuda, en unas cuantas páginas sencillas y muy claras, a encontrar el rostro auténtico de Jesús a través del testimonio de Juan.

I. EL JESUS DE JUAN Y EL JESUS DE LOS SINOPTICOS

Juan pone de relieve una realidad profunda que los sinópticos suponen sin expresarla generalmente 5

II. EL VERBO

Un título que el evangelista Juan subraya especialmente. Escuchando y mirando al Verbo encarnado, Juan descubre lo que era el Verbo antes de encarnarse 10

III. EL VERBO: ORIGENES LITERARIOS Y CULTURALES

¿De dónde sacó Juan la idea de dar el nombre de «Verbo» a Jesús para señalar su origen divino y su acción en el mundo? 15

IV. EL VERBO HECHO CARNE

La humanidad de Jesús es el lugar, el único lugar, en donde Dios invisible se revela en su verdad 23

V. ¿QUIEN ES JESUS?

El secreto de su identidad es ser el Hijo, venir del Padre 30

VI. EL PADRE Y EL HIJO

¿Cómo revela Jesús su relación con el Padre y su persona de Hijo? 45

VII. EL HIJO DEL HOMBRE

Este título sirve para expresar la misión de Jesús y la conciencia que él tiene de la misma 54

VII. EL CUMPLIMIENTO DE LA PASION

La consumación de la revelación 57

OFICINA NACIONAL DE
VOCACIONES ADULTAS
SECRETARIADO DEL EJERCITO RENOVADOR
CUAUTLANCINGO - APDO. P. 249
72830000, MEX.

Pts 200